

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМ. А. М. ГОРЬКОГО  
ИНСТИТУТ ПО ПЕРЕДГОТОВКЕ И ПОВЫШЕНИЮ КВАЛИФИКАЦИИ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК  
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО  
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
УРАЛЬСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ВЫСШЕГО ГУМАНИТАРНОГО  
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ АКАДЕМИИ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

# **КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ**

Материалы  
Всероссийской научной конференции  
Екатеринбург, 17 – 18 апреля 2001

Часть 1

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2001

Ч110  
К906

Печатается по решению Межвузовского центра  
проблем непрерывного гуманитарного образования

Редакционная коллегия:

*А. В. Грибакин, В. В. Ким, В. И. Копалов, И. Я. Лойфман*

Ответственный за выпуск

*Н. Н. Целищев*

К906     **Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч.  
конф. Екатеринбург, 17–18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. —  
Екатеринбург, 2001.**  
ISBN 5-7525-0879-7

К  $\frac{4401000000 - 168}{182(02) - 01}$

ISBN 5-7525-0879-7

© Уральский государственный  
университет, 2001

## Раздел 1.

### ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

И.Я. Лойфман

Екатеринбург

#### О БАЗОВЫХ ОПРЕДЕЛЕНИЯХ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

1. Категориям «культура» и «цивилизация» в современной теории социально-исторического процесса принадлежит ведущая роль, что выражается в трактовке социально-исторического процесса как культурно-цивилизационного. Поскольку социально-исторический процесс разворачивается в единстве изменений единичных — на уровне отдельного индивида, особенных — на уровне социальных общностей и всеобщих — на уровне рода, постольку вычленяются всеобщие, особенные и единичные культурно-цивилизационные измерения человека как исторического существа. В этой трактовке культура и цивилизация выступают как **атрибутивные характеристики человеческой жизнедеятельности**, функционально различные и вместе с тем находящиеся в неразрывном единстве и взаимодействии. Вопреки распространенному, особенно в англо-саксонской традиции, мнению понятия культуры и цивилизации не взаимозаменяемы, тождество их не абсолютно, а конкретно. Заметим также, что выведение культуры из культа и утверждение ее сакральной природы не представляется убедительным, как и этимологическая привязка цивилизации к городу и государству, деление народов на цивилизованные и варварские, а истории человечества — на доцивилизационный период и волны цивилизации. В современной научной литературе культура и цивилизация как сложные социальные феномены определяются с различных сторон. Вместе с тем эти социальные феномены обладают субстанциальным единством и могут быть определены по их генотипу, или порождающему отношению. Такого рода определения являются базовыми, исходными, субстанциальными; под них так или иначе подпадают любые частные определения.

2. На наш взгляд, генотипом культуры является **отношение личности и общества** как системы жизнедеятельности людей. Исторически определенный способ существования личности в обществе и есть культура. Заметим, что в системе понятий «личность — культура — общество» определяется не только культура, но также личность и общество. Используя формулу В.С.Соловьева, можно сказать, что личность есть сжатое или

сосредоточенное культурой общество, а общество — дополненная или расширенная культурой личность<sup>1</sup>. Дифференцируя параметры базового определения культуры, можно построить различные типологии культуры и ее отдельных областей. Так строится **историческая** типология культуры — по этапам исторического развития человечества, отдельных стран, отдельных составляющих культуры; **личностная** типология культуры — культура тела, чувств и мышления, речи и поведения, труда и быта, общения и образа жизни в целом; **социальная** типология культуры — по структурам этнической и национальной, демографической и поселенческой, профессиональной и классовой и др.

Непосредственно к базовому определению культуры примыкают определения культуры по ее базовым универсалиям. Как показывает анализ, способ существования, способ действия человека всегда имеет определенную форму и определенный смысл. Форма и смысл деятельности, порядок и ценности, правила и идеалы внутренне связаны между собой, образуя единство противоположностей. За искусственным порядком, который внедряет и развивает культура, за предметным миром культуры стоит ее ценностный мир, ее духовность, так что в целом в культуре технология находится на службе аксиологии. **Правило и идеал** — это соответственно технологическая и аксиологическая универсалии культуры; отсюда правомерны характеристики культуры как исторически определенной системы правил и как исторически определенной системы идеалов. Правила и идеалы, общечеловеческий опыт деятельности и осмысления бытия выражаются, функционируют и передаются от человека к человеку посредством языковых знаков. **Знак** — это коммуникативная универсалия культуры, в этом аспекте культура характеризуется как исторически определенная система знаков, как символическая деятельность.

К базовому определению культуры восходят так или иначе другие определения, в частности такие: культура — это этика

(А. Швейцер); среда, растящая и питающая личность (П.А.Флоренский); отражение всеединства человека (Л.П.Карсавин); социальное наследие (Б. Малиновский); социально унаследованный комплекс способов деятельности и убеждений, составляющих ткань нашей жизни (Э. Сепир); созданные разумом и руками людей условия, средства и механизмы их жизнедеятельности (Ю.В.Бромлей).

3. Что касается генотипа цивилизации, то таковым является **отношение общества и природной среды**. Исторически определенный способ существования общества в природе и есть цивилизация. В системе понятий «общество — цивилизация — природная среда» определяется не только цивилизация, но также общество как сформированная цивилизацией вторая природа и природная среда как освоенная цивилизацией среда обитания общества. Цивилизация, существуя в определенных пространственно-временных границах, сопряжена с определенным типом хозяйства, имеет технико-технологическую основу. По этой основе в истории человечества выделяются три цивилизационных периода: **биоγενный** — присваивающее хозяйство первобытного общества, **техногенный** (включает земледелие, скотоводство, индустриальный этап) — произ-



водящее хозяйство классового общества, **ноогенный** — сберегающее хозяйство информационного или постиндустриального общества. В указанные цивилизационные периоды добыванию средств к существованию и стратегии выживания человечества соответствует аксиологический ряд: природа — мать, природа — мастерская, природа — судьба, причем каждому звену этого ряда присущи свои универсалии. Согласно

Н.Н. Моисееву, универсалиями цивилизации XXI века будут: заповедь «Не убий!», универсальность технического развития, утверждение элементов планирования в либеральной экономике, закон дивергенции, умножающей различные формы человеческого общежития<sup>2</sup>.

В истории социальных общностей цивилизационное членение именуется по таким параметрам, как природный регион — цивилизации европейская и североамериканская, дальневосточная, индийская, африканская, латиноамериканская и др.; господствующая в обществе религиозно-культурная система — цивилизации христианская, мусульманская, индуистско-буддийская, буддийско-конфуцианская и др.; регионально-культурная ойкумена — разного рода субцивилизации. Так, Россия в цивилизационном измерении представляет собой природно-социокультурное образование мегаэтнического типа с общностью территории, экономической жизни, исторической судьбы населяющих ее народов и, что особенно важно, с численным и культурным доминированием русского этноса. С исторической точки зрения Древняя Русь, Московское царство, Российская империя, Советская и постсоветская Россия суть ступени развития особой цивилизации.

4. Соотношение культуры и цивилизации как мер жизнедеятельности людей и их истории подчас характеризуют в категориях «внутреннее — внешнее», «индивидуальное — общее», «неповторимое — повторяющееся», «изменчивое — постоянное». Между тем различие культуры и цивилизации по такого рода критериям нельзя считать обоснованным. Их соотношение — это взаимозависимость, взаимоизменение и взаимопереходы двух существенных сторон социально-исторического процесса.

Единство культуры и цивилизации усматривается из соотношения их генотипов. Раскрывая противоречивое единство различных граней исторического существования человека, К.Маркс и Ф.Энгельс показали, что «ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу — их ограниченное отношение к природе»<sup>3</sup>. Взаимообусловленность отношений людей к природе и друг к другу позволяет рассматривать культуру и цивилизацию как **диалектически-парные понятия**. Иначе говоря, культура — свое иное цивилизации, а цивилизация — свое иное культуры. В этой связи обосновано понимание культуры как творения цивилизации, а цивилизации как исторической социокультурной общности. По характеристике Мигеля де Унамуно, «все цивилизации служат тому, чтобы порождать культуры, а культуры — чтобы порождать человека»<sup>4</sup>.

1. См.: Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т.1.С.65.
2. См.: Моисеев Н. Как далеко до завтрашнего дня... Свободные размышления. М., 1994. С. 278.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.С. 29.
4. Унамуно М.де. Избранное: В 2 т. Л., 1981. Т. 2. С. 225

**В. Л. Афанасьевский**

*Самара*

## **КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК МОМЕНТЫ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

Проблема соотношения культуры и цивилизации как характеристик человеческого бытия прошла определенный путь в истории философии. Именно наличие моментов культуры и цивилизации, их противоречия предопределяет то, что человеческое бытие движется в силу своей внутренней противоречивости, что оно изменяется в себе самом. В этом диалектическом взаимодействии и разрешается традиционная альтернатива культуры и цивилизации.

Бытие человека является не замкнутой, а открытой системой. Сохранение и отрицание, удержание и творческое преодоление — в этих противоречиях растет живое тело человеческого бытия. Оно глубоко диалектично в самой своей сущности. Бытие человека выступает как мир культуры, способный конкретизировать содержание богатства человечества в конкретно-исторических условиях, преодолевать ограниченные рамки сложившихся образцов, норм, ценностей, форм-принципов и тем самым нацеливаться на собственное саморазвитие. Человеческое бытие не может быть сведено ни к монотонной однолинейной стереотипности, ни к конвульсивному бурлению непрерывных изменений. Здесь мы выходим к проблеме взаимосвязи культуры и цивилизации. Культура и цивилизация *существенно* взаимосвязаны. Культура выступает как творческий, динамический аспект человеческого бытия, ее «беспокойство внутри себя». Цивилизация же выражает исторические объективированные предпосылки и условия, определенные предшествующим развитием возможности и границы. Она существует как значимые вещи, как артефакты, как произведения, которые определенным образом соотнесены друг с другом в пространстве и времени. Культура невозможна вне цивилизации, ибо в отрыве от нее она лишается условий и механизмов своего осуществления, того, посредством чего и в чем она реализуется. Но и цивилизация невозможна помимо культуры, так как она есть ее объективированная форма, ее предметное бытие. Единый процесс человеческого бытия нельзя свести ни к одному из этих аспектов, он представляет собой качественно особую сущ-

ность, которую можно определить не очень благозвучно: культура цивилизации или цивилизованная культура.

При понимании бытия человека как целостности (тотальности) исчезает всякий след разных, отдельных элементов, качественно различных форм как относительно самостоятельных, относительно устойчивых узловых пунктов в их непосредственности. Из этого Гегель выводил понятие сущности. Сущность — это снятая, или бывшая непосредственность, то есть движение, в котором происходит не переход одного в другое, но одно предполагает *свое* «другое», опосредствовано им, не существует без него. В самой сущности бытия человека нет истинно «другого», разного; в ней есть лишь различие, то есть отношение одного к *своему* «другому». Непосредственное различие, точнее говоря, различие в виде простой разницы, то есть в разделенном наличии «нечто» и «другого», которое определяет сферу существования, исчезло в области сущности. Различие существует здесь не как разница, не в разделенном наличии различных форм, оно существует в живом организме, в котором исчез всякий след различных элементов как таковых, в живом движении отличных друг от друга функций, которые все одушевлены одной и той же жизнью. Таким образом, само их различие не предшествует в готовом виде этой жизни, а, напротив, само непрерывно вытекает из нее самой и столь же постоянно исчезает и парализуется в ней. Такое взаимодействие культуры и цивилизации как аспектов человеческого бытия можно назвать *органическим* движением, так как без этих органов (то есть культуры и цивилизации) было бы невозможно существование самого этого единства, а следовательно, и самого человека. В таком движении различия по самой своей природе ежеминутно растворяются в единстве целого, в котором они проявляются именно как различия в едином, а не единства в различном. Здесь целое сплошно и непрерывно переходит ко всем своим отдельным частям, а эти отдельные части сплошно и непрерывно переходят как одна в другую, так и каждая из них к своему целому.

Таким образом, культура и цивилизация как моменты целостности проявляются как *различные функции* одного и того же, сосуществующие и взаимодействующие. Диалектическое противоречие между ними выступает как способ существования и функционирования человечества. Противоположные определения бытия человека культура и цивилизация есть то, что они есть только как *различенные определения сущности*. Но их часто вырывают из сущностной взаимосвязи, превращая их в абстрактные противоположности. А при удержании лишь одной стороны она незаметно превращается в другую. Таким образом, человеческое бытие *само создает свои различия* и соотношение этих различий определяет его сущность, его жизнь, его облик. В любой момент времени бытие человека, выступает на передний план или в форме культуры, или в форме цивилизации. При этом противоположный момент не перестает действовать, он отходит как бы на задний план и из глубины участвует в функционировании этого единства.

Исходя из всего сказанного выше, можно представить человеческое бытие именно как *целостность (тотальность)*. Именно эта почти забы-

тая категория позволяет выявить сущность соотношения культуры и цивилизации как способов бытия человека. Она играла центральную роль уже в классическом немецком идеализме, прежде всего у Гегеля. Понимание бытия человека как целостности (тотальности) требует от нас исследования культуры и цивилизации как его *моментов*, в их постоянном взаимном опосредствовании, выявления пронизывающего собою всю целостность (тотальность) человеческого бытия доминирующего, ведущего момента — культуры. Развернутая целостность (тотальность) бытия человека не сводится лишь к тому, что ее моменты (культура и цивилизация) состоят в необходимой связи, но означает также, что названные моменты преобразованы в соответствии с единой сущностью человеческого бытия.

Однако необходимо отметить, что понимание культуры и цивилизации в соответствии с сущностью бытия человека, не ведет к гармонизации в том ее смысле, что ликвидируется противоречивость внутри целостности (тотальности). Напротив, гармония представляет собой соотношение качественных различий, которые берутся в их совокупности и вытекают из сущности самой вещи. Целостность (тотальность) и внутренняя противоречивость человеческого бытия не исключают друг друга. Наоборот, его целостность (тотальность) немыслима без внутреннего противоречия. Ибо противоречие между моментами культуры и цивилизации представляет собой источник самодвижения, самопричинности человеческого бытия как целостности (тотальности). Таким образом, если речь идет о преобразовании культуры и цивилизации в соответствии с сущностью человеческого бытия, то это не означает уменьшения его противоречивого характера, а свидетельствует об уменьшении их самостоятельности. Будучи конституированными целостностью (тотальностью), они низведены *до положения моментов*. Следовательно, и культура, и цивилизация как моменты человеческого бытия предполагают целостность (тотальность) этого бытия для своего существования. Само же их различие проистекает из этой целостности (тотальности). Однако в то же время их живое различие есть жизнь самой целостности (тотальности) человеческого бытия. Поэтому можно сказать, что бытие человека является конкретной целостностью (тотальностью). Ибо понятие «конкретный» в соответствии со своим латинским происхождением означает буквально «сросшийся», а это в точности соответствует сути дела. Бытие человека как целостность (тотальность) — это, таким образом, отнюдь не составленное из частей целое, а единство особого рода, чья специфика состоит в том, что оно представляет *живое единство* моментов культуры и цивилизации, которое оно само порождает. Несмотря на свою постоянно воспроизводящуюся специфику, эти моменты проникнуты *одной сущностью, одушевлены одной и той же жизнью*. Именно в этом смысле органическая целостность человеческого бытия является конкретной целостностью (тотальностью). Моменты этой целостности (тотальности) культура и цивилизация образуют собой аспекты внутри единого целого, различия внутри единства.

Необходимо отметить одну важную мысль. Среди моментов бытия человека момент культуры является ведущим и определяющим. Дело в том, что культура в этой целостности (тотальности) человеческого бытия зани-

мает двойственное положение. По своей сущности человеческое бытие является бытием культуры. Бытие человека как целостность (тотальность) — это Культура. Однако в то же самое время культура является *и моментом* этого самого человеческого бытия как целостности (тотальности), т.е. Культуры. Таким образом, культура есть момент Культуры. Культура есть момент самой себя. Именно этим двойственным положением культуры и ее функций можно объяснить ее ведущую и определяющую роль в целостности (тотальности) человеческого бытия. Культура может синтезировать и цивилизацию, и саму культуру, ибо Культура выше цивилизации, но Культура выше и самой культуры, так как она является уже единством и культуры, и цивилизации как своих собственных моментов. Понятно, что цивилизация при таком положении выступает как свое «иное» Культуры. Это очень важный момент в понимании культуры как целостности (тотальности), так как в этом постулируется, во-первых, взаимодействие и взаимообусловленность культуры и цивилизации, а во-вторых, то, что Культура снимает и самое себя.

**В. И. Плотников**

*Екатеринбург*

## **ВСЕМИРНОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Проблема отношения культуры и цивилизации, понятая в контексте трагического опыта поколений и кризиса духовной культуры, нарастающего на всем протяжении XX века, нуждается в радикальном переосмыслении с точки зрения онтологии, историософии и аксиологии.

Онтологически речь идет об окончании процесса, начатого Коперником, который, казалось бы, всего лишь сменил точку отсчета, поместив «наблюдателя» с Земли на Солнце. Ныне пришла пора сместить точку отсчета и с самого «наблюдателя», с человека, на Культуру, отраженным светом которой пользуется человек. Одним из главных симптомов кризиса, охватившего всю сферу представлений о месте человека во Вселенной, является углубляющееся рассогласование между философской антропологией и всем комплексом биологических, социальных, этнологических и лингвистических наук с их возрастающей ориентацией на концепт «культуры». С одной стороны, философская антропология устами Шелера, Плеснера и их последователей заявляет, что вся проблематика, касающаяся судеб и смысла мира, концентрируется вокруг центральной идеи о человеке как последней цели и главном предмете в мире. В частности, Номо sapiens считается единственным творцом культуры, а обратное воздействие культуры на человека признается лишь вторичным эффектом. Но при таком подходе невольно создается впечатление о непомерной грандиозности фигуры человека и чудовищности его ноши, а сам он и его

главные родовые характеристики — происхождение, «открытость» миру, «обреченность» на свободу и способность к творчеству — становятся неразрешимой загадкой или чудом. С другой стороны, именно в XX веке, когда творческая мощь человека впервые стала очевидной для него самого, выявились и тупики экономики производящего типа, и еще более могучие, рожденные культурой, но неподвластные человеку силы, поставившие под угрозу существование человечества. Цивилизация вышла на какие-то еще неведомые границы, и надежда на один только «разум» и «цивилизованность» творца стала весьма призрачной. Требованием времени становится осознание двух форм Культуры — **Культуры Творящей**, стихийно формирующейся в процессе коэволюции живой и неорганической природы, и **культуры сотворенной**, целенаправленно созданной человеком. До тех пор, пока человек не сомневался в могуществе своего разума (а эта эйфория длилась со времени декартова *cogito* вплоть до открытия сферы индивидуального и коллективного бессознательного в начале XX века), он мог мнить себя единственным творцом Культуры. Но на рубеже нового тысячелетия настала пора понять объективные тенденции в развитии Культуры и в зависимости от них — судьбы человеческой цивилизации. **Культура Творящая может и должна быть осознана и понята людьми как способность живой (основанной на генетической информации) природы устанавливать временную формообразующую связь с неживой природой (ее веществом и энергией).** Первая устойчивая форма такой Культуры сложилась у нас на Земле в Олдувайскую эпоху (около 3 млн. лет тому назад) в качестве зоны опосредования, стихийно складывающейся вокруг элементарных жизненных средств (орудий), извлекаемых из неорганической природы (камень, а затем — огонь) и перестающих быть объектом соперничества. Именно **свобода от биотического состязания** приводит на определенном этапе развития природы к рождению Культуры, которая с необходимостью пробивает себе дорогу через множество условий, в число которых входят и те живые существа (гоминиды), «интеллект» которых сумел уловить внутреннюю взаимозависимость между своей активностью и возможностью усилить ее благодаря временному включению неорганического вещества в структуру своей совместной жизнедеятельности. Очевидная польза и связанная с ней возрастающая значимость орудий и очага в биотическом состязании делает их предметом устойчивого воспроизводства (культивирования), внутреннего переживания и памяти. В открывшийся просвет «втягивается» затем все возрастающая масса не только неорганического, но и «живого вещества» и энергии, вынуждая гоминоидов не только нормировать весь этот **планетарный процесс**, но и кодировать внимание к нему в поколениях с помощью особых знаковых систем. Такой подход кладет концептуальный конец явно устаревшей альтернативе «выведения» человека или от обезьяны или от Бога. Тот факт, что гоминоиды оказались наиболее «прилежными учениками» в «школе» зарождающейся Культуры, свидетельствует не об их особой «миссии» и уж тем более не о «божественном» благоволении к ним, а о назревшей необходимости самой Культуры. Концептуальный сдвиг центра внимания с человека на Культуру сразу уstra-

няет целый ряд трудностей, накопившихся в исторической науке, культурологии и философии. Исчезает сама необходимость искать тот символический Рубикон, отделяющий «последних» обезьян от «первых» людей. Не только первые гоминиды, но и все предшествующие их появлению на Земле формы орудийной жизнедеятельности животных и все последующие переходные формы ископаемых «предлюдей», включая и возникновение вида *Homo sapiens* (около 40 тысяч лет тому назад), есть закономерный результат спонтанного становления Культуры.

В свое время Эйнштейн отмечал, что «теория производит тем большее впечатление, чем проще ее посылки, чем различнее явления, между которыми она устанавливает связь, чем обширнее область ее применения». Справедливость этой мысли обнаруживается при переходе от онтологического взгляда на культуру к историологическому. Онтическая история земной Культуры позволяет единым способом понять и другие «загадки», относящиеся уже к социокультурной форме бытия людей. Теоретически осмысленная история «человеческого рода» показывает, что ее действительное своеобразие выявилось не с момента появления на Земле кроманьонского человека, а на принципиально обновленной стадии развития Культуры. Переход к экономике производящего типа (земледелию, скотоводству и ремеслу) онтологически знаменует собой раздвоение (**«развитие»**) ранее единой «первобытной» Культуры и возникновение такой ее формы, на которой *Homo sapiens* сам берет на себя роль «творца» предметного содержания культуры, а исторически — возникновение цивилизации. Цивилизация есть социально-исторически детерминированный процесс становления культуры, создаваемой самими людьми, той культуры, особая форма которой сложилась в результате сплетения «первобытной» (т.е. стихийно творящейся) культуры, намеренного проектирования людьми своего будущего и стохастических сил бытия, именуемых людьми «судьбой». Смысл так называемой «неолитической революции» (около 10 тыс. лет тому назад) заключался не столько в «материальных» сдвигах, сколько в субъективном отношении к ним. В первобытности окружающая среда изменялась главным образом в силу присвоения гоминидами и людьми готовых продуктов природы. Субъективная сфера была ориентирована поэтому на повторение традиционного образа жизни, уходящего своими корнями в глубокое прошлое и ставшего привычным предметом их внимания, сознания и воли. Основанием этой субъективной сферы была поэтому простейшая алгоритмическая связка «память — знак — совместное переживание — предмет». Теперь, и чем дальше, тем основательнее, всю сферу внимания и воли приходилось переключать еще и на сферу ожидаемого будущего (урожая, прибыли и т.д.). В этих условиях, когда будущее впервые стало явным и знаковым), алгоритм культуры радикально изменяется. Память о циклически наступающем будущем становится востребованной (**«проективной»**), ее знаковый «механизм» — **символическим**, внутреннее переживание конечной цели — длительным и потому допускающим относительную независимость (**свободу**) повседневного выбора, а предметная ориентация превращается в постоянную (**творческую**) готовность к преобразовательной деятельности любого

рода, при условии ее социальной значимости и способности к знаковой маркировке. А после того как возникает устойчивая социокультурная память (письменность) сотворенная людьми культура еще раз раздваивается, становясь не только «материальной силой», но еще и духовным полем жизнедеятельности человека, или, говоря иначе, — опредмеченной в текстах социально формируемой информацией — «духовной культурой».

Еще одной важной задачей, относящейся к проблеме отношения культуры и цивилизации, является понимание целостности феномена цивилизации и его основных границ. Как известно, к настоящему времени сложилось достаточно много концептуальных способов «определения» цивилизации. Но если внимательно присмотреться, все они тяготеют к четырём «полюсам»: 1) Онтологический способ: Цивилизация это — «Особая форма овладения силами природы, обеспечивающая либо господство над природой, либо сосуществование с ней». 2) Исторический способ: «Ступень общественного развития, следующая за варварством»; «Крупномасштабная историческая общность, интегрирующая материальные и духовные достижения и развивающаяся в прогрессивном направлении»; «Присущий самой истории технологический проект, ориентированный на покорение природы, но оборачивающийся порабощением самого человека, удушением культуры и угнетением жизнетворного Эроса» (Г. Маркузе). 3) Социокультурный способ: «Особый тип социального порядка, выделяющийся на фоне других некоторыми преимуществами (например, «комфортностью» жизни»; «общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень идентичности людей» (С. Хантингтон); «Синоним культуры»; «ЗаклЮчительная, деградирующая стадия любой локальной культуры» (О. Шпенглер). 4) Совокупность ценностей

Последний, аксиологический тип определения цивилизации весьма популярен, но концептуально абсолютно не проработан. А между тем, характерное для конца XX века настоящее желание человека разобраться в смысле собственной жизни, в смысле истории и в сути глобального экологического кризиса, на наш взгляд, является не только субъективным симптомом, но еще и единым аксиологическим показателем того, что цивилизация исчерпала себя в принципе как тип организации родовой жизни людей. Цивилизацию нельзя рассматривать ни в качестве синонима Культуры (цивилизация является всего лишь одной из исторически переходящих форм **созидаемой** человечеством культуры), ни в качестве якобы достигнутой человеком конечной и желанной формы Социума, как явно и неявно полагают «творцы» самых разнообразных «вариантов» и «моделей» будущей цивилизации, ни в качестве простого синонима культуры как таковой. В свое время цивилизация как гетерогенный тип организации родовой жизни людей с необходимостью пришла на смену первобытности — гомогенному типу организации бытия Культуры. Ныне цивилизация изжила себя и никакие проекты ее обновления уже не в силах высвободить людей из тисков жесточайших противоречий, порожденных этой формой культуры. Но кризис цивилизации и ее принципиальная обреченность не есть кризис и обреченность культуры человеческого рода. Стремление понять смысл всего содеянного на Земле сочетается ныне с



непреодолимым желанием человеческого разума понять истоки экзистенциальной обреченности человека на свободу и амбивалентность своей способности к творчеству, порождающей не только благо, но и зло.

Отказ человека от фетишизации своих достоинств и представлений о приоритетном месте в космосе создает возможность увидеть «свет в конце туннеля» и понять **целостность аксиологической истории** человечества. Для этого необходимо понять, ради чего жил в первобытности и живет в условиях цивилизации каждый без исключения индивид. Поскольку аксиологии приходится стоять на почве реальности и придерживаться строгих фактов, ответ на этот вопрос достаточно прост: в первобытности люди жили ради пользы, в условиях цивилизации они живут ради ценностей. В условиях первобытности род еще не обособился существенно от природы, индивид — от рода, а разность в образе жизни людей была незначительной. **Полезность** и была той массовой, доступной чувственности каждого индивида, мерой его отношения к **ближайшему** будущему, форма культурного воплощения которого непрерывно опредмечивалась и распределчивалась усилиями сменяющих друг друга поколений, передаваясь в традиционно сохраняющихся вариантах и определяя собой ментальность всей первобытной стадии. В условиях цивилизации разность в способах и образе жизни становится не просто значительной, но и ускоренно возрастающей; род существенно обособляется от природы, личность — от общества, а ожидание жизненного успеха стало пролонгированным. В этих условиях и возникает необходимость в **ценностях** как мере отношения к **отдаленному** будущему, эффект достижения которого стал определяться не столько утилитарными потребностями индивидов, сколько духовными эталонами — теми особыми или даже всеобщими образами (вера, власть, слава, добро, красота, справедливость и т.д.) которые определяли собой единый менталитет цивилизации. Уже в XIX веке появляется ощущение фальшивости публично провозглашаемых ценностей, а XX век приносит с собой осознание бесчеловечности той ужасающей пропасти, которая отделяет ныне несметное богатство одних от нищеты других, безграничную власть от унижительного рабства, ослепительный блеск жизни в «культурных центрах» от тусклого прозябания в глуши. Непомерная, но **закрепленная законом**, разность между людьми сделала продуктивность современной культуры затратной и «противоестественной» — зависимой от моды, от перепроизводства и т.д. Есть много оснований считать, что уже сейчас вызревает необходимость в принципиально **новой стадии** развития человеческого рода. Эту стадию можно понять только в качестве такого «**естественного**» продолжения первобытности и цивилизации, которое призвано создать новый тип организации родовой жизни, соответствующую этому типу форму воплощения культуры, свою ментальность и свою спонтанную направленность. **Потребностью времени становится, поэтому, такой тип Всемирной Культуры, который способен изнутри и автоматически регулировать желанный оптимум возрастания упорядоченности.** Аксиологическим регулятором оптимума всемирности уже сейчас становится **поиск смысла** как форма индивидуального целостного самоконтроля над своими

чувствами, желаниями и поведением, так и за состоянием и направленно-стью родовой жизни.

Л. А. Закс

*Екатеринбург*

## **ЕЩЕ РАЗ О СООТНОШЕНИИ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ: ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ**

«Культура» и «цивилизация» — макропонятия, обобщающие фундаментальные характеристики человеческого существования. Регулярное их «возникновение» в научном и философском сознании сопровождается столь же регулярным их пересечением, взаимоналожением. Начиная с XIX века в этом тандеме в философском плане лидировала «культура», тогда как «цивилизация» набирала влияние по ведомству истории и близких ей конкретных гуманитарных наук. Для историка раннего общества Л. Моргана «цивилизация» была, как известно, постпервобытным этапом социально- исторического развития. Для историка уже XX века А. Тойнби она была обозначением национально-(регионально-) исторического типа (типов) общества и культуры, корреспондируя с идеей многообразия и локализации исторического процесса. Однако для этнографа Э. Тайлора цивилизация была уже синонимом культуры. А для историзирующего философа О. Шпенглера стала понятием, соизмеримым с «культурой», характеризуя целостное перерождение последней на нисходящей (упадочной) стадии ее развития.

Таким образом, можно говорить о некоей экспансии историко-типологического понятия «цивилизация» в пространство культурфилософии. Впрочем, в то же самое время понятие «культура», в свою очередь, активно осваивало пространство истории. И оба «экспансиониста» не только вносили в осваиваемую сферу гуманитарного знания свою «родовую» семантику, но и сами «креолизировались» — претерпевали смысловые метаморфозы «в логике» новой для себя сферы.

Практика подобных взаимоотношений может (и, видимо, будет) продолжаться и в дальнейшем. Однако потребность систематизации гуманитарного знания — картины мира, даваемой науками о культуре, и, в еще большей мере, потребность мировоззренческого обобщения-осмысления последней, генерируемая и артикулируемая прежде всего философией культуры, вызывает и провоцирует волевым (рефлексивным) путем уточнить и упорядочить отношения ключевых понятий культурно-исторического мира.

Исходная точка отсчета для культуролога — при любой категориальной задаче — конечно же, культура. Она — предельно широкое, всеохватное понятие. Говоря философски: культура соизмерима со специфической сущностью человека и человечества, она — присущий только людям

способ их родового существования (мироотношения, воспроизводства, развития).

С этим сегодня невозможно спорить. Поэтому любое «экстенсивное» (по объему) уравнивание цивилизации и культуры надо отвергнуть как неправомерное и надуманное. Шпенглер, например, о цивилизации сказал много ценного, но исходную его идею с позиций современной культурфилософии принять никак нельзя: что бы ни происходило с обществом, в каком бы эволюционном состоянии оно ни пребывало (и как бы мы это состояние ни оценивали), оно не может лишиться своего атрибута — культуры.

Поэтому же нельзя принять взаимодополняющие и «равномощные» определения культуры как выражения отношений личности и общества и цивилизации как выражения отношений общества и природы. В целостном способе человеческого существования эти отношения нераздельны, и их присущее только людям единство и выражается предельно широким понятием «культура». Данный подход противоречит и сложившейся в науке традиции. Так Л. Морган и вслед за ним Энгельс характеризуют цивилизацию через появление собственности, классовых отношений, государства, городов, письменности, а это все структуры прежде всего социального плана, структуры культурного осуществления социальных отношений, включая, естественно, и производные от них отношения личности и общества. Наконец, сама этимология слова сопротивляется сведению цивилизации к отношениям общества и природы, выведению за ее пределы отношения общества и личности, ведь латинское *civilis* означает «государственный», «гражданский», а это последнее значение напрямую связано именно с отношением личности и общества.

Цивилизация — не альтернатива и не дополнение культуры (единственное, логически, дополнение культуры — это, конечно же, природа). Цивилизация может быть по отношению к культуре либо ее «частью», либо определенным аспектом, либо, и скорее всего, ее определенным проявлением, причем целостным, универсальным — на что указывает опыт историко-типологического применения данной категории. Я предлагаю, как мне кажется, достаточно простое толкование феномена (и понятия) цивилизации в его отношении к культуре. Этот подход я бы назвал онтологическим.

Если культура — особый, надбиологический «механизм» (способ) бытия и развития человечества и человека, то у него самого должна быть реальная форма бытия-осуществления в мире, его, прежде всего, материальном пространстве и времени. И эта реальная форма бытия культуры есть одновременно (и не может быть ни чем иным) форма ее бытийного соединения с процессом совместной жизни людей и теми реальными системами, динамическим (деятельностным) сцеплением которых эта жизнь является: обществом, человеком и природой.

Цивилизация, я думаю, и есть всегда содержательно и структурно-функционально конкретная, локализованная в определенном пространстве и времени предметная форма (система форм) бытия-осуществления культуры через ею же создаваемое (конституируемое) «искусст-

венное» природно-социальное (природно-человеческое) единство жизни. Иначе говоря, **цивилизация есть прежде всего культурогенное природно-социокультурное тело жизни человека и пространственно-временных человеческих общностей (этнических и межэтнических)**. Пространственно-временной масштаб, «фенотип» и содержание этого тела может быть и бывает разным (отсюда, разнообъемность и множественность цивилизаций), но сам факт существования цивилизации (-ций) и ее инвариантная структура (морфология) объективно задаются базовыми функциями культуры относительно общества (человека) и их жизненно важных взаимоотношений с природой.

Важнейшим онтологическим атрибутом цивилизации как осуществленной культуры является, как ясно из сказанного, ее предметность — независимо от того, какими потребностями и обслуживающими их культурными механизмами она порождается. Это значит, что цивилизация включает в себя (осуществляет собой) как материальную, так и духовную культуру. Более того, она является конкретной бытийной формой их соединения (со-бытия, взаимовлияния и взаимодействия). Такое соединение и происходит через порождаемые культурой, получающие через нее единую функциональную логику и смысл предметные структуры: предметные процессы (деятельности), их предметные же «искусственные» средства, формы и результаты. В свою очередь любые знания, идеи, ценности и нормы «входят» в цивилизацию, получают «цивилизационное» (и «цивилизующее») значение не сами по себе, а через свое структурирующее и программирующее воздействие на предметное бытие культуры = на культурную предметность общества, человека и природы, то есть только реально что-то определяя, меняя в совокупном бытии людей, а через них — «составе» бытия вообще. Так, совершенно правомерно (хотя и не является вполне исчерпывающим) выделение цивилизаций по признаку доминировавшей в них религии («исламская», «христианская», даже «православная»), поскольку речь идет об определяющем и универсальном влиянии этих религий (в определенных регионах и в определенное время) не только на духовный мир человека и массовую психологию, но через них на облик, структуру и содержание предметно-бытийных процессов и форм жизни — социальную организацию, механизмы власти, хозяйственную практику, социальное и «витальное» (еда, секс, болезнь, умирание) поведение людей. С другой стороны, эти религии определили своеобразие цивилизаций через созданную ими собственную культурную предметность церковных организаций, ритуалов богослужения, храмовой архитектуры и искусства.

И все же, при всем значении духовной культуры предлагаемый предметно-онтологический подход к цивилизации объективно включает в себе материальную доминанту ее видения (здесь сказываются уроки не только Маркса, но и, отчасти, Шпенглера). Предметное тело жизни создается прежде всего материальной культурой (естественно, при участии сознания) и складывается из бытийно-функциональной целостности ее основных подсистем — природообразующей и социальноорганизующей. Цивилизации, отсюда, — это, с одной стороны, конкретные

пространственно-временные типы преобразовательной природо-хозяйственной деятельности общества (материального производства и потребления) в единстве с ее технико-технологической стороной и предметными результатами (окультуренные природные ресурсы и ландшафт, практически и психологически организованное природное время, вещи и знаковые предметы-тексты). А с другой — это культурогенное тело самого общества: институциональные и межличностные формы и механизмы организации и осуществления совместной деятельности и отношений людей и групп: формы экономики, собственности, власти и социального управления (политические и правовые институты, государство и общественное самоуправление), биологического воспроизводства и интимных отношений (семья), индивидуального поведения.

Идеально-информационные же и духовные компоненты жизни (производство и распространение информации, в том числе духовных ценностей, институты образования и воспитания), во-первых, изначально рождаются и существуют «внутри» процесса материального жизнеобеспечения и самоорганизации общества, как органически вплетенная в него его сторона и условие; во-вторых, в целом определяются — в своих содержательно-смысловых и функциональных возможностях — структурой и уровнем развития материальной культуры; в-третьих, во взаимодействии с материальной культурой и на ее основе получают, даже специализируясь и обособляясь (наука, философия, религия, искусство), собственную предметную деятельность-организационную форму своего бытия, и, наконец, в-четвертых, о чем уже тоже говорилось, сами оказывают не только ценностно-ориентационное, но и предметно-формирующее воздействие на культурную жизнь.

Правомерно говорить о диалектике цивилизации и духовной культуры (детерминация последней базовыми структурами цивилизации, их бытийно-функциональное единство — и собственная, часто противоречивая цивилизации логика функционирования и развития духовной культуры). В ее свете становится понятным более фундаментальный и потому более стабильный по отношению к отдельным культурным процессам, новациям и флуктуациям характер цивилизации и ее материальной структуры. Духовная культура, наоборот, более динамична, изменчива, но эти изменения не всегда, не сразу и не обязательно влияют на глубинную структуру и, следовательно, сущность цивилизации. Поэтому в рамках одной цивилизации может иметь место последовательная смена разных типов духовной культуры (так, со времени окончательного оформления на рубеже 18-19 вв. западной рыночно-демократической цивилизации последовательно сменились романтизм, реализм, модернизм и авангардизм, постмодернизм, не говоря о всяких промежуточных типах). Духовная культура также внутренне богаче и разнообразней более однородной и структурно инвариантной цивилизации: в рамках одного цивилизационного состояния могут сосуществовать весьма разные, хотя и неизбежно взаимодействующие духовно-культурные типы (скажем, в XVII веке на основе одной цивилизации в Западной Европе сосуществовали барокко, классицизм и реализм).

И последнее. В свете предложенного подхода подтверждается не раз уже высказывавшееся утверждение, что радикальность, масштаб и глубина происходящих последние десять лет в России процессов системного обновления материальных и духовных структур жизни, прежде всего форм ее социально-экономической и социально-политической организации, означает цивилизационный сдвиг — переход от одного типа цивилизации к другому. Что, с учетом принципиальной разницы этих двух типов, позволяет понять долгий и трудный, неизбежно драматический, а часто прямо трагический характер переживаемых нами переходных процессов.

**А.Р.Соколов**

*Тюмень*

## **ФОРМАЦИОННОЕ И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ИЗМЕРЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО БЫТИЯ**

Многосторонняя трансформация российского общества не исчерпывается, а напротив, удивляя самых искушенных футурологов и «ясновидцев», обретает все больший динамизм и объем. Даже на фоне футурошока от 3-ей цивилизационной волны на Западе Русь-тройка мчится опасно быстро и местами — вразнос.

Такая ситуация нашего времени делает особенно актуальной необходимость дальнейшего обсуждения судьбы России, ее (т.е. наши!) исторические измерения и координаты.

В дискуссиях последних лет определилась как одна из самых перспективных в социальной философии проблема соотношения формационной, цивилизационной и культурологической концепций — подходов как средств более адекватного понимания сложностей человеческого бытия. Нет смысла пересказывать достигнутые уже весомые результаты, они хорошо известны. Уместнее сразу обратить внимание на негативную тенденцию в методологических основаниях предлагаемых решений данной проблемы.

Тенденция эта состоит в почти единодушном признании обособленности, теоретико-методологической «равновесности» упомянутых подходов (при условии, что формационный подход не выбрасывается вообще за пределы философии и исторической науки). Но такое их состояние делает практически невозможным синтез формационного и цивилизационного «срезов», получения целостного и разносторонне обоснованного знания об историческом процессе в России. При всем пестром языковом маскарade и семантических ухищрениях остаются неизменными три варианта объяснений и прогнозов: 1) Россия дрейфует из одной формации (социалистической, квазикоммунистической и т.п.) в другую (капиталистическую); 2) Россия возвращается в нормальное цивилизованное состояние,

в котором пребывают все благополучные страны; 3) Россия обретает наконец (или обретет вскоре) свое самобытное цивилизованное место в семье других локальных цивилизаций.

Можно сказать, что почти догмой, принимаемой по инерции, автоматически, стало правило **различать** формационный подход как концепцию единства общечеловеческой истории и подход цивилизационный, в котором доминирует идея многоканальности истории, взаимодействия различных локальных цивилизаций. Но такое положение дел в теории с необходимостью фиксирует два рассматриваемых подхода как контрадикторные, логически противоречащие друг другу, не синтезируемые. И в таком случае мы попадаем в безвыходный лабиринт. Или формационная трансформация идет в нашем Отечестве, или цивилизационная. Если первый вариант, то социализм «утерян» (если таковой вообще был), а капитализм — формация сложно вызревающая, как английский газон, посему мы обречены на десятилетия безвременья. Если второй вариант, то одинаково маловероятно и встраивание в круг нормально цивилизованных обществ и возвращение в Россию, «которую мы потеряли».

Налицо, скорее всего, методологический изъян, приводящий к рассмотренному логическому тупику. Естественно в такой ситуации исследовать — нет ли в других ветвях общественности более плодотворных результатов. Положительный ответ найти довольно просто — эффективно, стремительно и с впечатляющей практической результативностью развивается социология.

Социология ориентирована на разработку максимально конкретного знания о целостности общества, целостности социальных структур и действий, феноменологии социальности. Все эти задачи успешно решаются в современной социологии благодаря разработке частно-методологической основы — концепции постиндустриального общества (Д. Белла и др. авторов), а также концепции трех волн цивилизаций (А. Тоффлер).

Следует подчеркнуть, что это вполне оптимальные частно-методологические основы для разработки системы знаний о любом современном обществе (американском, индийском, российском и нигерийском и т.д.). На наш взгляд, ошибочны попытки возвести эти концепции в ранг социально-философских. В таких попытках они неизменно превращаются в Заподоценристикскую идеологию модернизма, малосостоятельную и насквозь ангажированную. Но собственные исследования Д. Белла, А. Тоффлера и их последователей дают объективную и перспективную картину общества и единого и многообразного, и единого в своем развитии и многообразно оформленного в путях этого развития.

Возвращаясь к социально-философским построениям, поставим вопрос — не в методологически ли устаревших основах скрываются тупики объяснения современного исторического процесса? Скорее всего, нет связи и последующего синтеза «старой доброй» методологии истории и достижений постклассической философии.

Если же ориентироваться на эти достижения, то не просто комплементарность, а взаимопроникновение формационного и цивилизационного измерений бытия могут быть достигнуты в том случае, если они будут

выводиться из одной основы — достигнутого в XX веке понимания сущности человека как единой и универсальной, многогранной.

Человек по сути своей и производящее все блага существо, и существо социальное, и личностно-своеобразное, и символическое, и духовное.

Такое диалектическое тождество — различие в сущности человека задает и более сложный теоретический образ единой последовательности ступеней исторического процесса: она детерминируется не столько материально-технической основой и экономическим базисом, сколько определяется через взаимодействие всех основных инвариантных сфер общественной жизни, в которых разворачиваются разные стороны сущности человека: экономической, социальной, политико-правовой, духовной, духовно-практической.

Вероятно, не следует сегодня торопиться априорно отвергать или принимать привычную 3-х или 5-членную формационную схему истории. Логично предположить, что требуется выстраивать новую теоретическую схему как результат исследования упомянутого взаимодействия. На наш взгляд, перспективно выделение и исследование особой — посткапиталистической формации, как складывающегося всеобщего типа общества в результате и новой всемирной кооперации, и грандиозной межкультурной конкуренции.

Вообще напрашивается такой вывод. Парадоксально, но факт: формационная концепция, которая, как декларировали часто, развивалась на основе диалектической методологии, требует существенно большей диалектизации, последовательного проведения в ней диалектики единого и многого, структурности и функциональности, полагания (утверждения) и снятия. В результате исторический процесс предстанет как единое нераздельное сущее (используя емкий термин А.Ф. Лосева).

Диалектическое тождество формационно-цивилизационного «крупномасштабного» членения исторического процесса позволяет выявлять и четко эксплицировать ряд малоосмысляемых проблем. И прежде всего — проблему начала истории цивилизаций.

Стало чуть ли не банальным общим местом мнение, что история цивилизаций сравнительно коротка, около 8-5 тысяч лет. А до этого периода сотни тысяч лет было сплошное «детство» рода человеческого — дикость и варварство. Удивительно, как языческая античная узость мироотношения и высокомерие идеологов Просвещения поныне уверенно повелевают методологическими ориентирами.

Удивительно то, что не вызывает возражений такое типичное рассуждение: все универсальные формы активного взаимодействия с природой возникли в первобытно-общинном обществе — применение огня, изобретение колеса и простейших механизмов, создание дома и в целом ойкумены, сотворение генофонда видов одомашненных животных и окультуренных растений... но общество это почему-то ни в каком смысле нельзя отнести к цивилизованному.

Логичнее заключать, что и первобытная формация как единая ступень истории реализовывалась через спектр многих протоцивилизаций. (Да и одна ли была общинно-родовая ступень истории? Следует вновь ис-



следовать и исследовать объективную ступенчатость древнейшей истории). Это предлагаемое положение непосредственно может быть интерпретировано на некоторых социокультурных технологиях. Так, например, выглядит негуманным и просто нерациональным «приобщение к цивилизации» детей северных народов непременно в городских школах-интернатах с выдираньем их из привычной ойкумены. Современная техника и образовательные технологии вполне способны разумно соединять функциональные потоки более мощной цивилизации и субцивилизаций северных, ранимых, но по-своему утонченных и неповторимо своеобразных. Лишь совершенное незнание образа жизни северных народов может привести к «выводу», что они были дикарями до прихода «цивилизаторов» — русских ли в Азии, англосаксов ли в Америке...

В плане актуальных проблем общероссийской трансформации общества нами предлагается такая теоретическая схема. Единая цель общества — движение к формации посткапиталистической (это содержательно позволяет сочетать опыт других обществ и собственный положительный опыт движения к социализму). Но одно (данная ступень истории) в то же время и многое (спектр цивилизаций посткапиталистического процесса истории). Как особая цивилизация Россия есть «мир миров» (М. Геллер). В соответствии с предлагаемой нами схемой данный емкий эйдос можно интерпретировать следующим образом. Своеобразие российской цивилизации во многом вырастает из полноты жизни взаимодополняющих друг друга субцивилизационных ее частей. Границы их не столько географические (хотя и они — существенны), сколько социально-пространственные и соборно-особенные.

В первом приближении можно выделить срединно-московскую, северную, белорусскую, украино-русскую, южную, волжско-камскую, урало-сибирскую, южносибирскую, забайкало-дальневосточную субцивилизации. Изучение типичных черт, устойчивых отношений, форм жизни этих субцивилизаций, на наш взгляд, поможет последовательнее общественности и политическим лидерам возрождать и укреплять нашу оригинальную и многосложную российскую цивилизацию в целом.

**В. П. Большаков**

*Великий Новгород*

## **ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА В ИХ ВЗАИМОСВЯЗЯХ И РАЗЛИЧИЯХ**

При размышлениях о цивилизации и культуре, по-видимому, целесообразно придерживаться некоторых принципов, касающихся смысла самих этих понятий. Во-первых, не следует пытаться употреблять их в их исходных значениях, как и в тех, которые временно придавались им в последующие исторические периоды. Важно, каково их содержание сего-

дня, так сказать в привычном употреблении, то, что мы имеем в виду, говоря слова «цивилизация», «цивилизированный», «культура», «культурный». И уже исходя из этого проследживать развитие каждого из обозначаемых такими терминами феноменов.

С этим связано и что, во-вторых, вряд ли следует резко противопоставлять одно другому, цивилизацию — культуре, и уж тем более отождествлять то и другое.

И наконец, в-третьих, наверное надо отказаться от представлений, согласно которым культура появляется вместе с возникновением первых человеческих сообществ, а цивилизация значительно позже, то есть от противопоставления последней — дикости, считающейся этапом существования культуры.

Дело в том, что предпосылки явлений, называемых сегодня цивилизацией (и цивилизованностью), культурой (и культурностью), обнаруживаются в самой глубокой древности. Рассматривая период антропосоциогенеза, время становления человека и общества и даже эпоху первобытности, очень трудно, однако, отделять одно от другого, вычленив нечто собственно цивилизованное или культурное. Сложно определить, моментом цивилизованности или культурности стало, например, табуирование. Ст. Ежи Лец спрашивал: если людоед ест ножом и вилкой, — это прогресс? Наверное прогресс, но чего? Культуры? Но А. Швейцер, соглашавшийся определять культуру в качестве «прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях», видимо, справедливо ввел ограничительное условие: к культуре относится не любой прогресс, а лишь тот, что «служит духовному совершенствованию индивида как прогресса прогрессов». Для определения чего-то как момента цивилизованности (того же людоедства с ножом и вилкой) такое ограничение не обязательно. Достижения цивилизации могут не только использоваться, но и создаваться с античеловеческими целями. И это касается любых эпох. Вообще непонятно, почему, к примеру, появление машин относят к достижениям цивилизации, а «изобретение» простейших орудий к культуре? Разве лук и стрелы не цивилизовали человечество? Разве открытие искусственного добывания огня оказало менее цивилизующее действие, чем открытие электричества? И окультуривающее тоже, ибо цивилизация сама по себе не античеловечна. Ее отличие от культуры не в том, что она губительна, а культура прекрасна.

Возможно, правы те, кто из критериев цивилизации (и цивилизованности) особо выделяет ее «практицизм», которым не отличается действительная культура и тем более культурность. Под достижениями цивилизации, во всяком случае сейчас, мы недаром разумеем то, что создается для человеческой пользы, комфорта, удобства и то, как это создается (техника, технологии, изобретения и т.д.). Понятно, почему полезны машины или такое общественное устройство как государственная власть. Но очень трудно, если не невозможно, сказать для чего и как «создаются», скажем, совесть, деликатность, такт, терпимость и т.д. Конечно, культура тоже обеспечивает нечто, порождая духовное богатство. Но, видимо, прав был С. Л. Франк, говоря о том, что культуру нельзя рассматривать в ка-

честве средства для чего-то. Действительная внутренняя нравственность никак не практична, хотя безнравственные люди используют, например, чье-то благородство.

А вот мораль как общественные нормы ближе к цивилизованности: это обществу удобно, и только опосредованно индивиду. Хорошо, когда то и другое совпадает. А если нет? Не случайно выражение «моральная культура» некорректно, «не звучит», а вот «нравственная культура» — звучит нормально.

При этом одно с другим тесно связано, как и вообще цивилизация и культура. То, что мы именуем цивилизацией создает возможности для бытия, развития, обогащения культуры. Взять хотя бы появление письменности, кино и т.д. и т.п. Кроме того, в каких-то отношениях цивилизованность и культурность могут совпадать и совпадают-таки. Те же нормы морали могут быть внутренне усвоенными, пережитыми, стать для человека до известного предела своими и проявляться в их соблюдении как культурность, в качестве реализуемых ценностей культуры: добра, справедливости, милосердия, деликатности. Ведь эти нормы, во всяком случае многие из них, утверждаются в обществе в результате неких прорывов, изменений в культуре. Когда, скажем, начинает осознаваться ценность человеческой жизни и призыв «не убий» наполняется гуманистическим ценностным смыслом, а не только прагматическим.

Вообще то, что достижения цивилизации зачастую используются против человека и человечности, свидетельствует не о порочности цивилизации, и тем более — цивилизованности, а как раз о низком культурном развитии человечества (или конкретного общества). Об этом следует напомнить в современной России, где цивилизация и цивилизованность часто трактуются как нечто противопоставленное культуре. Ополчаясь на цивилизацию западного типа порой вместе с водой выплескивают и ребенка. Дело-то обстоит не так, что мы сохраним самобытную русскую культуру, только если откажемся цивилизоваться на западный манер. Потому что никакой особой русской или американской, или африканской цивилизованности не существует. Пренебрежение же к достижениям цивилизации опасно. По-видимому, нам как раз следует поменьше хвастаться своей, слабо реализуемой в обычной жизни, духовностью. И попытаться размыслить, как, не утратив возможностей духовного развития, все же цивилизоваться. Отсутствие достаточной цивилизованности, не только материально-вещной, но и политической, правовой, создает дополнительные трудности в развитии культуры и культурности. Понятно, что никакая цивилизованность сама по себе культуры не обеспечивает (и с ножом и вилкой можно остаться людоедом). Но недоцивилизованность — тоже не подарок. Она ведет к тому, что культура, если и не умирает, то едва живет, только «вопреки», спасаясь от невыносимого бытия и донкихотствуя в борьбе с ним.

## О КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПАХ ОТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ

История культуры знает различные типы отношения (переживания, понимания и использования) человека к времени и вечности. Понятно, что необозримое богатство историко-культурного материала делает весьма спорной любую типологию отношений человека к названным феноменам. Тем не менее, можно предложить достаточно обоснованную типологию указанных отношений, если связать соответствующие типы, во-первых, с господствующими на том или ином этапе развития культуры типами социальной процессуальности и, во-вторых, с преобладающими на этих этапах смысловыми ориентациями людей.

Так, традиционному обществу, осуществляющему циклическую процессуальность, свойственны смысловые ориентиры, задаваемые мифом о «вечном возвращении»: человек такого общества стремится быть таким, какими были те архетипические существа (первопредки, культурные герои), действия которых он постоянно воспроизводит. Придавая времени циклический характер, человек традиционного общества отрицает его необратимость. Для такого человека будущее, по сути, тождественно прошлому. Прошлое для него — это предвосхищенное будущее. Все уже было, и все еще повторится бесконечное количество раз. Текущая жизнь человека повторяет во всех деталях его предшествующие жизни и сама будет повторяться в последующих его жизнях. Вечность для человека традиционного общества представляет собой бесконечное воспроизведение одних и тех же периодов циклического времени. Время и вечность здесь мирно сожительствуют, являясь характеристиками одной и той же сакрально-мирской реальности. Человек здесь не испытывает особого страха перед предстоящей смертью, ибо она является не окончательным завершением его жизни, но завершением только данного жизненного цикла.

Совершенно иной тип отношения к времени и вечности складывается в обществе, члены которого исповедуют тот или иной вариант монотеистической религии. В рамках такого мировоззрения мировая и социальная процессуальности уже не являются циклическими. Они обретают начало и направленность. Реальность раскалывается на два мира: вечный, божественный, всесовершенный и временный (временной), земной, сотворенный из ничто (ничтожный). Цель жизни человека такого общества состоит в достижении победы над посторонним миром, в приобщении к жизни вечной, в приобщении к числу божьих избранников. Время (необратимое и конечное) для такого человека — это характеристика тварного мира, «лежащего во зле». Этот человек живет в ожидании конца истории, конца света и Страшного суда, «когда времени больше не будет». С точки зрения такого человека, осмысленной может быть только «жизнь веч-

ная». Это — чрезвычайно привлекательная мировоззренческая позиция. Однако ее сторонники испытывают непреодолимые трудности, пытаясь объяснить, что значит «жизнь вечная», и каким образом «может войти в вечность то, чего раньше там не было». В конце концов они неизбежно приходят к выводу, согласно которому это невозможно объяснить и понять, в это необходимо просто поверить (о трудностях и противоречиях этого — вновь ставшего в наши дни популярным типа мировоззрения — см. также [1]).

В тоталитарных обществах смысложизненные ориентации задаются человеку утопическими учениями о возможности построения рая на земле. Правящая элита, пришедшая к власти под лозунгами справедливости, свободы и т.п., уверенная в том, что она обладает истиной, что она знает, как построить «светлое будущее», неизбежно (поскольку она сознательно разрушает основные социальные регуляторы предшествующих этапов общественного развития: традиции и рынок) приходит к необходимости создания всепроникающей бюрократической системы, использующей в качестве универсального инструмента решения социальных проблем насилие. Эта система берет на себя роль регулятора всех социальных процессов. В таком обществе формируется волюнтаристское отношение к времени. Отсюда — столь характерное для тоталитарных обществ волюнтаристское (не основанное на внутренних, собственных ритмах социально-экономической жизни) планирование, авантюристические «большие скачки», абсолютизация ценности будущего и фальсификация прошлого. К времени пытаются здесь отнестись как к чему-то пластичному, оформляемому в соответствии с капризным своеволием правящей элиты. Однако пластичность времени и социального, и, тем более, природного весьма относительна. В итоге время показывает свой безжалостный характер и по отношению к самим тоталитарным обществам, отправляя их на свалку истории. Человек тоталитарного общества может мечтать и о некой (конечно, не божественной) вечной жизни. Такая мечта может проявиться в виде фантастических проектов достижения бессмертия человека и человечества на основе достижения науки и технологии.

Еще один тип отношения человека к времени и вечности складывается в рыночном обществе. Рынок выступает здесь как главный регулятор всей социальной жизни; он задает в частности структуру социального времени, он является также часами, измеряющими социально-экономическое время. Цель жизни человека такого общества — достижение экономического успеха, обогащение. Рынок требует эффективного и все более производительного труда. Формируется отношение к времени, которое адекватно выражается принципом: «Время — деньги!» Самым главным и тяжким грехом человека в таком обществе считается бесполезная трата времени. Каждый день своей жизни человек должен наполнить экономической выгодной деятельностью, иначе, с одной стороны, он не выполнит требований «мирской аскезы», с другой, — проиграет в конкурентной борьбе. Понятно, что в рамках чисто рыночного мировоззрения нет места надеждам человека на приобщение человека к вечности. Впрочем, рыночное общество может приспособить к своим нуждам мировоззренческие

системы, в которых упования человека на обретение вечности (в загробной жизни) имеют существенное значение. Результатом такого приспособления является, например, протестантизм. Правда, протестантизм может быть рассмотрен также в качестве фактора, стимулировавшего становление рыночного общества. Постепенно отодвигая религиозное мировоззрение на периферию общественной жизни, рыночное общество развивает свое специфическое отношение к времени как к невозобновляемому ресурсу. В рамках такого отношения к времени экономический успех важен уже не только сам по себе, но и как средство самоосуществления человека, как средство достижения власти, как средство получения им удовольствий, как средство удовлетворения все возрастающих его потребностей. Рыночное общество при этом все более превращается в общество потребления.

Наконец, можно представить себе общество, в котором роль главного регулятора общественной жизни будет играть нравственно-правовой разум. Жизнь человека такого общества будет осмысленной в том случае, если он стремится жить поистине человеческой жизнью, то есть стремится воплощать поистине человеческие ценности (Истину, Добро, Красоту, Справедливость, Любовь, Свободу). В таком обществе складывается разумное отношение к времени и вечности. Оно характеризуется бесстрашием и трезвостью. Человек здесь не надеется на обретение вечности. Он знает о неизбежной смерти человека и человечества. Но это знание для него выступает не основанием для стенаний и молитв, а базисом для максимально эффективного использования времени для развития им у себя и других людей лучших человеческих качеств. Какие это качества? — Конечно, здесь (то есть в обществе, в котором ведущую роль играет философское, а не религиозное мировоззрение) есть опасность впасть в аксиологический релятивизм. Дело в том, что, с точки зрения такого мировоззрения, нет никаких скрижалей, на которых написано, каким должен быть человек. Бытие человека в таком случае принципиально рискованно. Единственным «инструментом» определения поистине человеческого в человеке здесь является человек. Человек есть мера человечности. Конечно, человек может ошибаться. Но он может исправить ошибку. Надеяться он может в этом деле только на собственный разум и на разум других, на доброе начало в себе, на самокритичность, на свое все более глубинное укоренение в культуре. В таком обществе, по всей видимости, на смену ныне господствующим представлениям об одномерной темпорализации природного и социального бытия придут представления о многоуровневой и многоформенной их темпорализации (см. об этом подробнее в книге [1]).

1. *Финогентов В.Н.* «... И роппшет мыслящий тростник» (О бессмысленности и смысле жизни человека. О временном и вечном в бытии человека. О свободе и несвободе человека). Уфа. 2000.

## ТЕХНИКА И КУЛЬТУРА В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ

1. Основной мировоззренческий вопрос об отношении человека к миру долгие века осмыслялся философией без использования понятий «культура» и «техника». Оставляя в стороне их предысторию, можно констатировать, что эти термины всплыли в проблемном поле философии сравнительно недавно. Первые попытки философского употребления термина «культура» относятся к концу XVIII — началу XIX вв., что же касается философских размышлений о технике, то их категориальное оформление начинается лишь в последней трети XIX в. И это отнюдь не случайно. Оба понятия, как показал Хайдеггер, принадлежат к способу осмысления бытия в Новоевропейской цивилизации. Однако в настоящее время существуют особые философские дисциплины — «философия культуры» и «философия техники», — и у некоторых современных мыслителей они превратились в особые способы философского осмысления «человека-в-мире». <sup>1</sup>

2. Оба эти понятия предполагают широчайший охват философской проблематики, особое представление о бытии человека в мире, о способе его отношения к миру, о человеческой деятельности и ее смысле, о ценностных ориентирах, наконец, о судьбах человека и человечества. И философия культуры, и философия техники — не просто области, сферы, но и особые способы философствования («модальности»). Различие между ними — отнюдь не только в предмете. Каждая в известном смысле претендует на всеобщность, на адекватное выражение сути человека и его мира. <sup>2</sup>

3. Конечно, существует множество философских систем и концепций, отводящих культуре и технике второстепенное место в структуре мировоззрения, рассматривающих их как частные аспекты «мира человека». Это большинство теоцентрических учений, а также значительная часть натуралистических и антропоцентрических. Наиболее заметную роль философия техники играет в социоцентристском, а философия культуры — в этноцентристском направлениях современной философии. Изредка делаются попытки своеобразного совмещения, координации либо субординации техники и культуры в рамках одной философской системы (Х. Ортега-и-Гассет, О. Шпенглер).

4. Мы сделаем еще одну попытку в этом же направлении. Вначале обратимся к проблеме происхождения культуры и техники, становления технического отношения к миру. Затем рассмотрим вкратце соотношение культуры и техники в современном мире. На этой основе постараемся разграничить понятия техники и культуры в системе философского зна-

ния, выявить их методологическую функцию в исследовании проблемы отношения человека к реальности — самой — по себе.

5. Итак, исходный момент: что же сделало человека человеком? Труд, — отвечает Ф.Энгельс. Речь, слово, — говорит Б.Ф.Поршнев (а до него — огромная традиция «логоцентризма» в мифологии и философии, которая подхвачена и многими современными мыслителями). Мы склоняемся ко второй точке зрения, ведь даже К.Маркс упоминал о «животнообразных», инстинктивных по своему характеру действиях предков человека, предшествовавших сознательной трудовой деятельности.

Труд становится человеческой специфической деятельностью лишь когда он превращается в практику, когда появляется практическое отношение человека к миру, предполагающее постановку цели и продумывание способов ее достижения, — лишь когда возникло уже идеальное конструирование будущего, способ ориентации в мире посредством выстраивания этого мира в перспективе сознания. Но само возникновение практического отношения к миру предполагает наличие способности конструирования особой, человеческой — символической — реальности, а значит, зарождение коммуникации, обмена символами посредством жестов, телодвижений, звуков, языка.

Первоначальное человеческое отношение к миру уже культурно, предполагает все три «лика» культуры: способность к символизации, деятельность символизации, продукт символизирующей деятельности. Человек и культура рождаются одновременно, культура и есть способ человеческого отношения к миру. Тот человеческий компонент, который трансформирует «животнообразные» предтрудовые действия в действия человека, — это именно символизация, превращение этих действий в нагруженные культурным смыслом, связанные со словом, ритуалом, мифом. Даже зародившаяся трудовая деятельность культурна, но пока что не технична, а сохраняющийся неосознанный, инстинктивный, подражательно-воспроизводящий компонент трудовых операций по-прежнему животнообразен, внекультурен, «природен».

Что превращает предтрудовые действия в практику, в сознательно-целеполагающую предметную деятельность? Предпосылкой становления практического отношения человека к миру является начинающееся разграничение, различение человеком себя (людей, человеческих существ) от прочих существ, от «мира». Ведь сначала каменное рубило, нож, копье воспринимаются не как инструменты, орудия, но как соучастники, помощники в общем деле. Их надо «уговорить», «заставить» с помощью ритуала, обрядов, магических заклинаний принять участие в совместной охоте или других трудовых процессах, а при удаче отблагодарить, умаслить. Употребляя позднейшие философские термины, для первых людей свойственно «субъект — субъектное» отношение к миру, общение, включенность в мир, сопровождающаяся его очеловечиванием. Первоначальное отношение к миру — ценностно-ориентационное, а отнюдь не практическое либо познавательное. Конечно, на уровне досознательных действий и контактов с окружающей средой по-прежнему имеет место свойственная и животным непосредственная включенность в при-



родную реальность, докультурные, досимволические способы использования пред-орудий, не предполагающие общения с ними.

Лишь постепенно ценностное отношение к миру начинает дифференцироваться, появляются «инструментальные» ценности, которые имеют смысл лишь в качестве средства для достижения цели. С началом такого различения общение с орудиями постепенно прекращается, из категории субъекта они переходят в категорию объекта. Сознательное<sup>3</sup> целеполагание, предполагающее продумывание пути (метода), шагов (алгоритма), использования средств, — это и превращает трудовую деятельность в практику; ценностная ориентация в мире, бывшая единственным способом человеческого отношения к миру, обретает новое ответвление — целерациональное действие, с которым неразрывно связано и познавательное отношение к миру, превращение его в особый объект познания.<sup>4</sup>

Трудовые операции постепенно отчленяются от молитвы, заклинания, магии. Но еще долгое время ценностная ориентация безусловно доминирует. Античность, уже знавшая различие между «эпистеме» (значением) и «техне» (не только ремеслом, но и искусством, поскольку и то, и другое есть «пойесис», творение), равно как и европейское средневековье, еще не выделяла техническое отношение к миру (основанное на восприятии мира как средства для достижения человеческих целей) в качестве особой сферы человеческой деятельности, не отличала техники от культуры. Лишь кое-где, в определенных кругах, связанных с товарно-денежными отношениями, проскальзывают целерациональность, расчет, калькуляция, инструментальность, нигде, однако, не доминируя над традиционными ценностями, предполагая их высший статус.

Таким образом, в полном смысле слова техническое отношение к миру, труд как практика рождаются с наступлением «техногенной» цивилизации Запада.

6. В современном мире в результате процессов рационализации человеческой деятельности меняется сама духовность человека, его способность выстраивать мир. Происходит своего рода «компьютеризация» мышления, почти вся деятельность приобретает «машинообразный» характер. Мир человека пронизывается техникой, превращается в искусственную среду. Ценности «вымываются», вытесняются расчетом. Конечно, не следует абсолютизировать эти изменения, вставать на позиции антитехнизма и антисциентизма. Ведь все громче раздаются призывы к «гуманизации» технической реальности и технической деятельности. В рамках «философии техники» наряду с инженерным ее вариантом создается «гуманитарный», все больше акцент делается на эстетической и этической проблематике. Ответственность техники и субъектов технической деятельности начинает рассматриваться как нравственная, философская и технологическая проблема. И все же, до «поворота» (М.Хайдеггер) далеко. Маховик технической цивилизации продолжает набирать обороты. Вероятно, техника уже стала судьбой современного человечества. Можно ли сказать, что техника исчерпывает собой культуру, человеческое отношение к миру на современном этапе.

7. Такой вывод представляется преждевременным. Однако проблема соотношения понятий «техника» и «культура» актуальна для современной философии. Стремление размежевать эти понятия приводит к модификации самой философской категории «культура» и к сужению предмета философии культуры. Прежде под культурой понимались все собственно человеческие способы отношения человека к миру, конструирования мира как человеческой реальности, теперь акцент делается на доминировании ценностно-рациональной ориентации в культурной деятельности и преобладании целерациональности в техническом действии. В таком разграничении имеется определенный смысл. Конечно, существует особый культурный аспект и в самой технике, в объектах и процессах, составляющих техническую реальность, в технической деятельности, в техническом знании и в технических науках, в ориентирах технических действий. Мы говорим о «технической культуре», о эстетике дизайна, о этике инженера и менеджера, об ответственности техники и техников перед природой, людьми, грядущими поколениями и т.п.

Но точно так же мы говорим о «технике поэтического творчества», «технике художника», о технике научного исследования, даже о «технике любви».

И все же это именно технический аспект культурной деятельности или, соответственно, культурный аспект техники. Следовательно, грань все же существует. То, что просто обеспечивает жизнедеятельность людей, служит инструментом для выживания, и лишь побочно еще и связано с символами, с необходимостью осмысления, очеловечивания реальности, превращения ее в свой, родной, понятный «мир человека», мы отнесем к сфере техники, и к ведомству «философии техники», определим как «техническую реальность».

То же, что конструирует реальность как осмысленную, помогая ориентироваться в ней, как «своей», привычной, значащей, мы отнесем к сфере культуры, определим как «жизненный мир» человека.

Такое вычленение техники из культуры проясняет ее связь с человеческой телесностью, сращенностью человека с реальностью — самой — по себе, принадлежностью человека как живого существа, организма к земной природе, к животным, в то время как культура — символ возвышения человека над его животным существованием, способности созидания своей новой, особой, символической реальности, «промежуточной» между человеком и реальностью — самой по себе.

Конечно, техника — тоже человеческая реальность, она причастна к культуре и вышла из ее недр, она — творчество, «пойесис», она тоже ориентирована на ценности, хотя и инструментальные. Техника принадлежит к культуре в широком смысле этого слова, являясь человеческим мироотношением. Культура же, строя человеческую реальность, делает это в конечном счете для успешности контакта с реальностью — самой — по себе, являясь тем самым особой «техникой» обращения с миром, создавая человеческую реальность как своеобразный (символический) «инструмент» — конечно, не просто для выживания, какой является «техника» животных (их инстинктивная, наследуемая программа поведения,

включающая и созидание среды -- гнезда, охотничьей территории, — применение орудий), но, как говорил Ортега-и-Гассет, для «хорошей жизни», избытка над необходимым для выживания.

Итак, культура подменяет реальность — саму — по себе миром как конструкцией, устраняя, — точнее, отодвигая на время, потребное для осмысления, — непосредственность контакта, интерпретируя ощущения, воздействие мира на человека и человека на мир. Техника же основана на непосредственном контакте с реальностью как предпосылке действия и получения результата, но, в качестве деятельности, осуществляет этот контакт не инстинктивно, а осознанно, изменяя реальность — саму — по себе в соответствии с человеческими представлениями о ней, замыслами и целями, являясь тем самым средством окультуривания, очеловечивания реального мира.

8. Итак, техника — инструмент культуры, средство превращения реальности — самой — по себе в приспособленную для жизни в ней человека. Сохраняя этот инструментальный характер, она не просто полезна человеку, но жизненно необходима. Превращаясь из средства в самоцель, то есть пытаясь подменить собой культуру, она как будто упрощает ситуацию человека в мире, но на деле редуцирует мир к технической реальности, а человека — к элементу, функциональной части технической среды. Путь к осмыслению ситуации пролегает, в определенном смысле, и через прояснение места философии культуры и философии техники в системе философского знания.

1. Показательно, что этого не произошло с термином «цивилизация». Можно говорить о «цивилизационном подходе» в рамках философии истории, но не существует «философии цивилизаций». Очевидно, это свидетельствует о частно-философском статусе данного термина, о его принадлежности к кругу понятий социальной философии, но не всеобщих философских категорий.

2. Здесь мы отвлекаемся от различия мировоззренческих позиций и ценностных ориентаций отдельных представителей «культуроцентристской» и, соответственно, «техноцентристской» разновидности философствования.

3. В отличие от бессознательно-целесообразного характера действий по жизнеобеспечению, присущего животным.

4. Следует отличать познавательное отношение к миру от рефлекторной «исследовательской» деятельности животных, от освоения регулярности совершающихся в окружающей среде процессов посредством условно-рефлекторного реагирования на ее изменения. И у первых людей доминирующим способом приспособления к ситуации оставался «метод» проб и ошибок, автоматический перебор возможных реакций, включая и совершенствование орудий труда, не предполагавший сознательного обдумывания направленности изменений и их влияния на ожидаемый эффект. Не случайно большинство таких изобретений, даже эпохального значения, так и оставались анонимными. У них действительно не было «автора».

## ГЛОБАЛИСТИКА КАК НОВАЯ ПАРАДИГМА ИСТОРИИ (к постановке проблемы)

Развитие современного общества носит сложный и противоречивый характер. Человечество столкнулось с целым комплексом реальных и потенциальных опасностей, угрожающих странам, народам, отдельным людям. Здесь и возрастающее количество аварий и катастроф, и критическая нагрузка, которая ложится на нашу планету в результате беспрецедентного роста населения, и возможность вторжения комет, землетрясения, неслыханные болезни и т.д. На этом фоне отмечается разочарование в спасительных идеалах и утопиях, могуществе научного знания, но усиливается распространение пессимистических взглядов, лишаящих людей надежды на возможность объединения усилий перед лицом глобализации опасностей.

Традиционный набор глобальных проблем современности постепенно обозначился и свелся к проблемам гонки вооружений, третьего мира, жизненных ресурсов, экологии и демографии плюс еще пять-семь проблем, по серьезности не уступающих ведущим, но большей частью входящих в них. Это проблемы расселения (урбанизации), здравоохранения, воинствующего бескультурия, роста антиобщественных явлений, а также проблемы науки и научно-технического прогресса, без которых само решение глобальных проблем просто бесперспективно.

Главным итогом этих исследований является создание серьезной методологической базы для анализа будущего цивилизационного развития, его основных факторов. Но с другой стороны, сегодня, шагнув в третье тысячелетие, человечество явно ощутило признаки психологической усталости от бесконечного нагнетания ужасов надвигающейся глобальной катастрофы. Вероятно отсюда и пассивность мировой общественности, и бездействие правительств ведущих держав мира, и чувство безысходности, обреченности человечества перед лицом глобальных проблем. Однако именно философия, выражая глубинное творческое стремление человека непрерывно искать новые пути самоутверждения в мире, демонстрирует сопротивление человека своему исчезновению как в результате случайностей природных катаклизмов, так и по произволу других людей, неспособности освоить ситуацию, сформировать достаточные для выживания эффективные решения. Поэтому прав А.С. Ахиезер, утверждающий, что «философствование — это высшая творческая рефлексивная способность поиска, превращение немислимого в мыслимое, обоснование такого сдвига всех параметров человеческой реальности, который бы оказался максимально адекватным вызову изменившейся сложности осваиваемого мира, открывал бы новые возможности для поиска достаточно эффективных путей обеспечения выживаемости».<sup>1</sup> Прекрасной иллюстрацией это-

го могут быть **идеи глобалистики**, наполняющие современное социальное познание. **Глобалистика** имеет своим предметом набор специфических проблем, связанных с перспективой выхода человечества из глобальных кризисов. Она рассматривает человечество как интегральное планетарное образование. Это попытка заглянуть в будущее на рубеже тысячелетий, попытка обосновать **новую парадигму истории** наряду с циклической (цивилизационной), парадигмой общественного прогресса (формационной) и постмодернистской. **Онтологическим основанием** этого процесса является следующее: в XX веке складывается мировой рынок, единое информационное пространство, происходит взаимопроникновение культур и постепенно — процесс интеграции локальных цивилизаций в единое общество, обеспечивающее воспроизводство социальных связей во времени и пространстве.

Термин «глобальность» обозначает широкую совокупность процессов и структур, соотносимых с явлениями взаимозависимости, взаимопроникновения и взаимообусловленности в планетарных рамках, результат которых — возникающая целостность бытия человечества. Отсюда — множество различных смыслов — мировоззренческих, идеологических, научных, которые часто взаимно пересекаются. Такая многозначность и широкий интерес — свидетельство того, что глобальность стала одним из важнейших измерений, параметров человеческого существования, связанных с его будущим. «Намечается новая философия интеграции», — как справедливо отмечает В.Е. Кемеров, «а вместе с нею и переосмысление его бытийных оснований, его истории и перспектив»<sup>2</sup>. Единство обществознания (в рамках новой парадигмы истории) во многом начинает определяться **общими проблемами**, стоящими перед людьми в их совместной и индивидуальной жизни, связью проблем глобального характера и проблем реализации индивидов.

Какие из этих проблем имеют определяющее значение? Думается, что это прежде всего кризис индустриальной стадии цивилизации, приведший мир на грань возможного самоуничтожения человечества, с одной стороны, и начавшийся процесс формирования новой модели цивилизации (неантагонистической, гуманной, охватывающей весь многоликий и противоречивый мир), с другой. Так формируется и развивается **социологическое** (в широком смысле) направление глобалистики, изучающее проблему глобализации мироэкономических связей и мирового политического порядка. Первое приближение к определению данного предмета исследования наметилось в рамках общей системной теории в виде глобального моделирования, но решающий шаг в становлении миросистемного подхода в его социально-философском варианте делает И. Валлерстайн.

Развитие этой концепции, а затем и ее критика (обвинение в эгоцентризме, утилитаризме, материализме) вывели на вторую проблему современной цивилизации — глобализацию культуры (или глобальное культурное взаимодействие). Так возникает **культурологическое** направление современной глобалистики, представленное прежде всего в работах Р. Робертсона. Отличительной чертой этого подхода является децентрализованный характер миросистемности, гетерогенность и гибридность

культурной картины мира, что явно свидетельствует о влиянии идей постмодернизма. Мирочелостность определяется Робертсоном как некое «глобальное обстоятельство», как «условие существования человечества»<sup>3</sup> и, одновременно как «важнейшая структура» современности.

Глобальность как структура включает, по Робертсону, различные элементы: государства, межгосударственные объединения, нации, индивидов, человечество в целом. Последние особенно важны для понимания внутренней связи между частью и целым, а также для представления о глобальном сознании и его роли в рассматриваемых процессах.

В последнее время наметилось развитие **третьего направления** глобалистики — **антропоэкологического**, с акцентом на проблемы выживания человеческого рода, преодоления экологической опасности, универсального эволюционизма (в отечественной науке они представлены в многочисленных работах Н. Моисеева, А. Назаретян и др.). Полагаю, что особого внимания здесь заслуживает идея о троичной структуре бытия человечества, когда традиционная дуальная модель (человечество как социобиологическое или социоприродное образование) дополняется третьим элементом — духовным, преобразующим началом (см. работы Б. Раушенбаха). Можно сказать, что исторические формы существования человечества определяются как связью, соотносённостью этих начал, так и эпохами доминирования природного либо социального. Роль духовного или преобразующего начала проявляется, как правило, на переломных, кризисных фазах, когда интеллектуальные механизмы обеспечивают их преодоление.

Итак, претендуя на роль новой парадигмы истории, глобалистика ориентирует на **новый универсализм**, на такое представление о мире и человечестве, где особенное обладает собственной логикой, возможностями, а целостность (мира, человечества) выступает как совокупность взаимосотносимых сущностей (вариант диалектики единичного и общего, части и целого, существующих как динамичные, «пульсирующие» системы). Такой подход способствует преодолению некоторых недостатков цивилизационной модели (антиисторизму, культуроцентризму, автономизации локальных обществ и т.п.), теории модернизаций с ее превознесением западной цивилизации в качестве вершины истории, а также линейно-прогрессистской линии формационной модели. В то же время глобалистика помогает понять, объяснить многие современные социальные процессы в областях

*экономической* (функционирование мирового рынка, универсализация товарно-денежных отношений, особенности международного разделения труда, региональное экономическое неравенство, интегративные тенденции и т.п.),

*политической* (развитие, совершенствование международного права, формирование экстерриториальных субъектов власти)

*и культурной* (диалог, взаимопроникновение, универсализация языкового общения, создание единого информационного пространства).

Следует также отметить, что этому процессу помогают и **гносеологические теории** глобалистики, а именно: идеи постмодернизма, глобально-

го и универсального эволюционизма, синергетики и диатропики. Они способны преодолеть ограниченность частных научных дисциплин (например, экономических, биологических) и выйти на более глубокие пласты бытия и сознания (здесь особая роль должна принадлежать философии, и этот процесс уже обозначил свои контуры). Особо подчеркнем значимость **антропоцентрического** аспекта глобалистики, т.к. именно она переводит все проблемы миропорядка в одну плоскость: выживание человечества и перспектив его истории, стимулируя, направляя поиск решений глобальных (общечеловеческих) проблем.

1. Ахизер А.С. Об особенностях современного философствования. // Вопр. философии. 1999. С.17.

2. Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности. // Вопросы философии. 1999. №7. С.8.

3. См. подробнее: Чешков М.А. «Новая наука», постмодернизм и целостность современного мира. // Вопр. философии. 1995. №4.

**С. Н. Амельченко**

*Магнитогорск*

## **ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СООТНОШЕНИЯ ПОНЯТИЙ «КУЛЬТУРА» И «ЦИВИЛИЗАЦИЯ»**

Проблема соотношения понятий «культура» и «цивилизация» является в современном научном мире одной из наиболее сложных и трудно-разрешимых. Причиной этому стало множество смысловых оттенков, содержащихся в том и другом понятии. Для освещения онтологического аспекта данной проблемы необходимо определить бытие как сложную многоуровневую систему, включающую в себя:

1. Бытие материального, предметно-процессуального, образуемое

а) бесконечным многообразием явлений, объектов и тел органической и неорганической природы, ее бытием;

б) социально-историческим, цивилизованным бытием предметов и процессов, созданных человеком, и в своей совокупности формирующих «вторую природу» из вещества и энергии первой;

2. Бытие идеального, возникшего на высокой ступени развития живой природы, представляющее собой совокупность идеалов, духовных ценностей, правил, норм, знаково-символических систем и т.д., вырабатываемых

а) общественным сознанием (объективированным видом идеального бытия);

б) сознанием человека (индивидуализированным видом идеального бытия);

3. Бытие социального, подразумевающее

- а) бытие общества в его структурно-историческом развитии;
- б) индивидуальное бытие человека, включенного в жизнь общества и наделенного социально-историческими характеристиками;

4. Бытие человека, представляющее собой противоречивое единство природного и социального, физически конечного и духовно бесконечного, побуждающее личность открывать в себе новые возможности и проецировать их в процессе деятельностного самоосуществления в окружающий мир.

Философско-историческое познание культуры позволяет рассматривать ее как **систему**, включающую в себя **личность** как творца и творение культуры; **общество** как совокупность людей, объединенных исторически обусловленными формами социальной организации и жизнедеятельности; **преобразенную** человеческим трудом **природу**. Культура формируется на основе интегрального единства материального и идеального бытия, осуществляясь через бытие общества, которое, в свою очередь, образуется через бытие каждого человека. Культура является единым и единственным внебиологическим способом существования людей, процессом и результатом их деятельности. Бытие человека включается в бытие общества и вместе они в бытие природы, представляя собой нерасторжимый синтез. Поэтому культура приобретает онтологический статус в единой системе бытия.

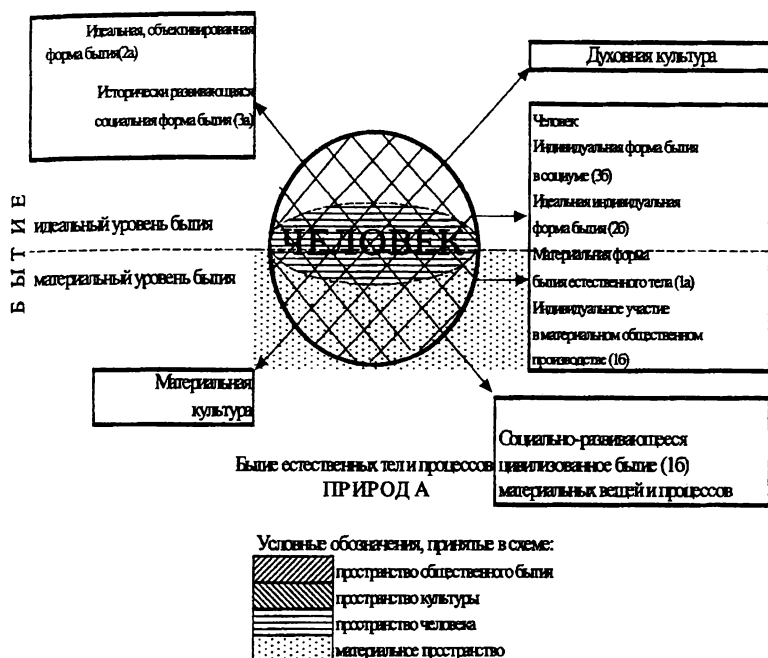
Для того чтобы определить место культуры в системе бытия, необходимо обратиться к работам различных ученых, сделавших культуру объектом своих исследований. В частности, В.И.Полищук считает, что «...содержанием культуры становится все содержание человеческой деятельности» (1, с.35). М.Ф.Кефели утверждает, что «культура пронизывает все стороны человеческой деятельности, все сферы общественной жизни» (2, с.22). В.Е.Давидович настаивает на том, что «культура и общество не соотносятся как часть и целое, сегмент и тотальность. Они взаимопроникают» (3, с.96).

Таким образом, так как в основе культуры лежит способность общества к деятельностному формированию своего бытия, заключающему в себе весь спектр как положительных, так и отрицательных элементов, в синтезе формирующих целостное содержание определенной культуры, то пространства бытия человека, общества, культуры в целом совпадают, взаимообуславливают свое содержание и формируют друг друга, представляя собой диалектически развивающееся интегральное целое — социокультурный процесс. Его исходной основой является естественное природное пространство, так как он осуществляется в процессах духовной и материальной деятельности и нацелен на освоение окружающей среды, создание условия для физического выживания людей. Поэтому в наглядно-схематическом представлении пространство общества и пространство культуры как способа его бытия совпадают, вписываясь при этом в необъятное пространство природы.

Ядром представленной схемы так же как и всей системы культуры, является **человек**, существующий в материальной форме естественного тела (1а уровень в системе бытия) и обладающий идеальной индивиду-



альной формой бытия (26 уровень), лично пребывающий в исторически сформировавшейся в обществе системе ценностей, норм, знаков, правил жизнедеятельности (36 уровень бытия) и представляющий собой нерасторжимый синтез материального, идеального и социального (4 уровень бытия).



Культура общества формируется на основе социально-развивающегося цивилизованного бытия материальных продуктов и процессов (16 уровень бытия), преобразующих природу. Общество в данном случае использует ее возможности (1а уровень) для построения «второй природы» — материальной культуры в соответствии с исторически обусловленным уровнем развития (3а уровень бытия), проявляющимся в изменениях, происходящих в различных сферах общественной жизни. В то же время общество не может существовать вне объективно складывающегося идеального бытия, представляющего собой естественные и научные, рациональные и художественные языки, ценностные системы (2а уровень бытия), в которые откладывается социальный опыт, память человечества и где осуществляется становление и развитие индивида.

Уместно заметить, что многие мыслители (Цицерон, Кант, Гердер, Гегель и др.) в духовном бытии людей видели едва ли не основную характерную особенность культуры, а в укреплении и развитии материального

начала усматривали признак цивилизации. Такую позицию занимали В. Виндельбанд, О. Шпенглер, Н.А. Бердяев и мн др. В наши дни эта линия получила свое дальнейшее развитие. В частности, П.С. Гуревич обращает внимание на то, что «при сопоставлении *культуры* и *цивилизации* первая оценивается как сфера высших человеческих действий: духовных, научных и художественных обнаружений человеческой активности. Цивилизация же олицетворяет материальные формы бытия» (4, с. 246). В.И. Полищук, рассматривая цивилизацию как материальный аспект целостной культуры, пишет, что *«цивилизация — это преобладающее развитие и воздействие внешней предметной культуры на общее развитие культуры в целом, т.е. и на человека»* (1, с.45).

Если **смысловая доминанта** жизнедеятельности общества выстраивается на **духовном уровне культурного бытия**, определяясь идеально воспринимаемой ценностью мироздания и выражая его совершенный образ через соответствующие устойчивые мировоззренческие концепции, содержание данного бытия можно назвать **«культурой»** в аксиологическом смысле этого понятия. Общество в данном случае благоговейно вписывается в природу, осознавая свою родовую связь с ней.

**Смысловой доминантой** общественной и личностной культуры, осуществляющейся на **материальном уровне бытия**, является **система материальных ценностей**, обеспечивающая **определенный уровень реального существования людей**. Содержание данного бытия можно назвать **«цивилизацией»** в материально-технологическом смысловом аспекте данного понятия. Данный тип бытия характеризуется тем, что общество властно преобразует окружающее пространство, длительное время не задумываясь о последствиях своего вмешательства в природу.

Глобальные проблемы современности показывают, что в развитии человечества должно быть достигнуто динамичное равновесие между материальным и духовным уровнями его бытия. Воссоединение двух ценностных систем, приведение их к гармоничному состоянию позволило бы **обогатить духовно процесс цивилизованного развития человечества**. В результате человек не просто удовлетворял бы свои потребности в комфортной и безопасной жизни на более высоком уровне, но становился именно человеком — глубоко мыслящим, богато и разнообразно чувствующим, нравственно совершенствующимся.

Таким образом, культура и цивилизация, понимаемые соответственно с аксиологических и технологических позиций, представляют две стороны единого мирового социокультурного процесса. Различное соотношение материальной и духовной основ социокультурного бытия является причиной бесконечного многообразия мировой культуры, а достижение их динамичного равновесия — условием дальнейшего существования и совершенствования бытия человечества.

1. Полищук В.И. Мировая и отечественная культура. В2ч.-Екатеринбург, Нижневартовск: Изд-во УрГУ, Изд-во НПИ, 1993. Ч.1.

2. Культурология: Основы теории и истории культуры / Под ред. И.Ф. Кефелю. СПб.: Спец. литература, 1996.

3. Давидович В.Е. Онтология культуры // Культурология: Учебное пособие / Под ред. Г.В. Драча. Ростов-на-Дону, 1996. С.71-100.

4. Гуревич П.С. Философия культуры: Учебное пособие для вузов (2-е изд. доп.). М., 1995.

О. Ю. Астахов, Н. О. Кирсанов

*Кемерово*

## КУЛЬТУРА КАК МЕХАНИЗМ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

Всякое сущее является тождественным самому себе. Из этой всеобщей закономерности выпадает только человек, для которого тождество сущности и существования становится проблемой бытия. В этом контексте часто употребляемое определение «человеческое в человеке» выглядит не абсурдным, а вполне закономерным. Бытие человека как бы раздвоено: то, что он есть, не является его действительностью, а то, что выступает для него подлинно человеческой формой бытия, не стало фактом его существования.

Пространство, в котором человек проходит путь к самому себе, можно обозначить как экстрасоматический контекст. Незамысловатое с логической точки зрения тождество «я — человек» является важнейшим достижением этого пути и составляет важнейшую онтологическую проблему. В этом логически простом равенстве выражается обретение человеком самого себя, своей собственной сущности. Подобного рода обретение самого себя становится особенно затруднительным в те периоды истории, когда культура перестает наполнять содержанием живую человеческую жизнь, тем самым теряет ее в качестве опоры. Культурный универсум, обозначенный нами как экстрасоматический контекст, проявляется лишь тогда, когда полностью заполняет жизнь людей, становясь их организующим началом. Но в тот момент, когда миропорядок культуры все больше обнаруживает свою изжитость, возникает противоречие между человеком и миром культуры.

Противоречие человека и мира, конечно, не означает буквального выхода личности за пределы данного мира. Если личность оказывается во вне, то никакого противоречия между человеком и миром просто не может возникнуть. Получается лишь внешнее различие несхожих сущностей. В этом случае человек выступает как лишенный уз прямой сопринадлежности к какому бы то ни было Целому. Этим он отрицает свое бытие в качестве части, или акциденции, ибо утверждает себя как несущего внутри себя свою единичную, уникальную меру субстанциональности. В себе самом он несет свое начало субъектности: он — не периферия внешнего Центра, а сам обладает в себе центром своего мира, сам внутри

себя — «всеобщее существо», построенное и организованное вокруг своего собственного конституирующего начала (1, с.112).

В состоянии противоречия с миром культуры человек оказывается в ситуации неопределенности. «Распад образа мира ведет за собой массовую дезориентацию, утрату идентификации на индивидуальном и групповом уровне, а также на уровне общества в целом. В таких обстоятельствах мир для человека и человек для самого себя перестают быть прозрачными, понятными, знакомыми. Такое положение не длится долго, немедленно начинается поиск новых культурных моделей, идеологических схем, призванных восстановить мир пусть как иное, чем раньше, но равным образом упорядоченное целое» (2, с.3). Причины поисков новых ценностных систем связаны с тем, что человек видит, что мир перестает реагировать на его действия адекватным образом. Человек как бы перестает отражаться в зеркале социокультурного мира. В результате он становится неузнаваемым для самого себя.

Символично-семиотически организованный контекст культуры, представляющий собой экстрасоматический горизонт образований ценностных универсалий, способствует дискредитации «знаемого» мира как истинного в периоды кризиса. Знак материализуется, теряет свою глубину, «уплощается» до простой схемы (в Шеллинговском смысле этого слова), в которой обозначение и обозначаемое вплотную прилегают друг к другу. В этом случае знак перестает воплощать в себе фундаментальную дихотомию человеческого существования: заложенная в нем асимметрия «я — другой» теряет свою напряженность. В этом смысле любая символическая система приложима только к другим: Кай смертен, но не я, конкретный и единственный Иван Ильич. Напомним, что именно в этой утрате экзистенциональной обеспеченности знака М.М. Бахтин видел источник кризиса современной культуры, когда «встают друг напротив друга два мира, абсолютно не общающихся и не проницаемых друг для друга: мир культуры и мир жизни, в котором мы творим, познаем, созерцаем, живем, умираем» (3, с.22), причем любая попытка преодолеть его изнутри той или иной культурной области только усугубляет его. Жизнь современного человека, по Бахтину, как бы раздваивается: с одной стороны — абстрактный, себе доверяющий смысл, «сполна определяющийся соответствующей теоретической областью»; а с другой — случайная и бесформенная, бес-смысленная, отпавшая в будничность наличная действительность. Эта раздвоенность не является исключительной привилегией «культурных деятелей», она оказывается определяющей жизненные установки человека массы, безответственно принимающего культуру как нечто от него не зависящее и само собой разумеющееся. Здесь и возникает феномен повседневности — жизни, «засоренной» словами, обедненной и обесцененной — улегченной ими.

Нормальное функционирование механизма самоидентификации предполагает, что знак принадлежит другим, но другим, заинтересованным во мне. В этот смысл, знак есть не субстанция (статическая), но функция (динамическая), в которой я становлюсь другим для самого себя и тем самым устраняю свою несамодостаточность. Характерная для ново-

европейской культуры антропологизация семиотических механизмов нарушает это отношение. В результате функционирование культуры начинается определяться теми же парадоксами «дурной несамостоятельности»: нарушение равенства сущности и существования, которое свойственно отдельному человеку. В этом контексте знак субстанциализируется, превращается в удобный инструмент, с помощью которого человеческая культура стремится восстановить свое целостность в идее прогресса — как некоего горизонта, отступающего по мере овладения внешним миром. Таким образом, утрата «веры в прогресс» является не одним из последствий, а причиной распада новоевропейского семиозиса. Целостность символическо-семиотической системы европейской культуры обеспечивалась идеей будущего (временной заданности). Когда эта идея перестает выполнять свою регулятивную функцию, семиозис оказывается неадекватен экзистенциальному опыту и распадается.

1. *Батищев Г.С.* Социальные связи человека в культуре // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
2. *Ионин Л.Г.* Идентификация и инсценировка // Социологические исследования. 1995. № 5.
3. *Бахтин М.М.* Человек в мире слова. М., 1995.

**Н. В. Блажевич, Т. А. Блажевич**

*Тюмень*

## **КУЛЬТУРА КАК ЕДИНСТВО ПРОДУКТИВНОГО И РЕПРОДУКТИВНОГО**

В многообразии существующих концепций культуры есть общее. Авторы практически всех концепций культуры признают ее основополагающим элементом человеческую деятельность. При этом ряд исследователей (Г.А. Давыдова, Э.С. Маркарян, А.К. Уледов и др.) рассматривает культуру как чистую творческую деятельность, объясняя это тем, что такой подход позволяет показать фундаментальную роль личности как созидательного начала. Другие авторы (М.Т. Иовчук, М.С. Каган, Л.Н. Коган и др.) считают, что культура включает в себя не только творческую, но и репродуцирующую деятельность. Доказывается последнее тем, что по своей природе культура — явление социальное. «Отдельный человек, — подчеркивает Ю.М. Лотман, — может быть носителем культуры, может активно участвовать в ее развитии, тем не менее по своей природе культура, как и язык, — явление общественное, то есть социальное» (1).

На наш взгляд, культура и человеческая деятельность не тождественны, как целое и часть. Как известно, целое больше, чем часть. Культура является предпосылкой и результатом человеческой деятельности. Человеческая деятельность является осуществлением и выражением культу-

ры. Поэтому культуру следует мыслить как единство продуктивного и репродуктивного. Продуктивное и репродуктивное являются сторонами и основы культуры — человеческой деятельности. Близки к истине те авторы, которые полагают, что продуктивное и репродуктивное являются компонентами и творческой деятельности (2).

Специфика категорий «продуктивное» и «репродуктивное» заключается в том, что они отражают раздвоение деятельности на противоположные функциональные формы, а именно раздвоение деятельности на производство нового и воспроизводство старого. В известном смысле, эти категории отражают ценностное отношение в структуре деятельности. А человеческая деятельность, ее результаты, да и сам процесс, значимые для человека, и есть его культура. Рассмотреть мир с точки зрения его культурного существования, значит установить, «чем он является для человека, находящегося на определенной ступени своего общественного и исторического развития» (3).

Вопрос о ценности в структуре деятельности предполагает выбор соответствующих понятий, которые могут выразить преемственность в деятельности. Обычно конкретизация преемственности осуществляется через диалектику старого и нового. Например, воспринимается как очевидное, что «все изобретения и открытия не создаются на пустом месте, создавая что-нибудь новое, человек всегда опирается на уже достигнутые человечеством результаты, хотя, конечно, ему и приходится ломать сложившиеся штампы, уметь по-своему, по-новому, посмотреть на привычные вещи и пр. Но как бы то ни было, всякое открытие, изобретение всегда обусловлено предыдущим уровнем развития культуры, возникает на его почве и поэтому обусловлено социально» (4).

Однако категории «старое» и «новое» не охватывают ценностного отношения в структуре деятельности в целом, а лишь отражают ценностное отношение в результате деятельности. Более универсальными оказываются понятия продуктивного и репродуктивного.

Репродуктивная деятельность как компонент культуры есть деятельность по воспроизводству уже освоенных человечеством культурных ценностей. Продуктивная деятельность — деятельность по производству новых культурных ценностей. Как противоположные моменты культуры, репродуктивная и продуктивная формы деятельности взаимопредполагают, взаимообуславливают и взаимопереходят друг в друга.

Продуктивная деятельность является в определенном отношении репродуктивной: а именно тогда, когда субъект культурно-исторического творчества, создавая новые культурные ценности, вынужден воспроизводить в своей деятельности освоенные культурные ценности (воспроизводить стиль мышления, присущий данной эпохе, методы и приемы деятельности и т. д.). С другой стороны, воспроизводящая сторона культуры является в определенном отношении и продуктивной деятельностью, ибо овладеть уже освоенными человечеством культурными ценностями субъект культурно-исторического действия может только через призму своих мировоззренческих установок. Восприятие же освоенных человечеством культурных ценностей всегда уникально.

Деятельность по производству культурных ценностей — продуктивная деятельность опосредствует деятельность по воспроизводству культурных ценностей, поскольку результаты продуктивной деятельности (созданные культурные ценности) выступают в качестве необходимого условия существования репродуктивной деятельности. Репродуктивная деятельность опосредствует продуктивную: во-первых, культурные ценности выполняют роль таковых, если есть субъект, который может их воспринимать. Субъект же культурно-исторического процесса формируется в деятельности по усвоению культурных ценностей. Поэтому деятельность по производству новых культурных ценностей фактически имеет своей целью репродуктивную культурно-историческую деятельность. Во-вторых, потребность в новых культурных ценностях может возникнуть только в репродуктивной деятельности, деятельности по усвоению культурных ценностей. Создавая потребность в деятельности, направленной на производство новых культурных ценностей, репродуктивная деятельность является предпосылкой продуктивной деятельности.

Каждая из этих форм деятельности полагает себя как другую. Деятельность по производству новых культурных ценностей есть в возможности деятельности по их усвоению, то есть репродуктивная деятельность. Репродуктивная деятельность, то есть деятельность по воспроизведению культурных ценностей, является в возможности деятельностью по их созданию.

Следует учитывать, что такое определение форм культурной деятельности возникает, когда культура рассматривается в аспекте функционирования. Анализ культуры в развитии, наряду с такими первостепенными задачами, как выявление противоречий, обуславливающих становление и развитие культуры, предполагает и определение значимости этапов, которые прошла культура. Категории репродуктивного и продуктивного, на наш взгляд, характеризуют и функциональные свойства уровней культурно-исторического процесса.

В этом аспекте, можно говорить о частичном совпадении экстенсивной и интенсивной форм культурно-исторической деятельности с репродуктивными и продуктивными формами деятельности. Экстенсивная культурно-историческая деятельность — это деятельность, при которой доминирует воспроизводство старых культурных ценностей, производство же новых культурных ценностей осуществляется в рамках старого качественного состояния, происходит **рост культуры**. Интенсивная культурно-историческая деятельность — это деятельность, при которой воспроизводство (усвоение и воспроизведение) старых культурных ценностей подчинено производству качественно новых культурных ценностей, происходит **развитие культуры**.

1. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С.5.

2. Овчинников В.Ф. Научно-технический прогресс и развитие творческого потенциала работников производства. Л., 1974. С. 12.

3. Межуев В.М. Культура как философская проблема // Вопросы философии, 1982. № 10. С.51.

А. А. Борисов

Пермь

## КОНЦЕПЦИЯ «СТОЛКНОВЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ» С. ХАНТИНГТОНА И МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В США

Видный неоконсервативный мыслитель Сэмюэл Хантингтон (р.1927) является аналитиком широкого профиля. Он — философ и социолог, политолог и историк. Круг его исследовательских интересов чрезвычайно широк. Однако воистину мировую известность Хантингтону принесли работы, посвященные такой масштабной теме его научного творчества, как «Глобализация и культура». В своем труде «Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка» (1996) Хантингтон обрисовал модель грядущих мировых конфликтов, используя цивилизационный подход. «Я полагаю, — пишет Хантингтон, — что в нарождающемся мире [после окончания холодной войны — А.Б.] основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика. Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой. ...Наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики»<sup>1</sup>.

Хантингтон выдвигает шесть аргументов «неизбежного столкновения цивилизаций». 1) Различия между цивилизациями — это наиболее существенные различия, именно они в истории человечества порождали самые затяжные и кровопролитные конфликты. 2) Мир становится более тесным. Взаимодействия представителей различных цивилизаций друг с другом лишь укрепляет их цивилизационное самосознание. 3) По мере того, как традиционная идентификация людей с местом жительства исчезает, эта «лакуна» заполняется религией, «нередко в форме фундаменталистских движений». 4) Происходит раздвоение роли Запада: с одной стороны, Запад находится на вершине своего могущества; с другой — среди незападных цивилизаций происходит возврат к собственным корням. 5) Культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, чем экономические и политические. Их сложнее всего разрешить или свести к компромиссу. 6) Усиление экономического регионализма. С одной стороны, успех экономического регионализма укрепляет сознание принадлежности к одной цивилизации; с другой — общность культуры способствует в регионе росту экономических связей. Все эти факторы, по мнению Хантингтона, будут определять будущее лицо мира<sup>2</sup>.

Концепция Хантингтона имеет две перспективы. Первая — вестернизация мира. Вторая — опасности для Запада, связанные с его неудачами



на этом пути. Хантингтон приветствует тот факт, что человечество активно вестернизируются; одновременно его заботит, что элиты незападных стран настроены все менее прозападно. Парадоксальность ситуации заключается в том, что незападные элиты объективно являются более вестернизированными, чем простое население их стран. Антизападная риторика незападных элит, вызванная экономическими интересами и конкуренцией с Западом на мировых рынках, в устах рядового населения превращается в мощное оружие против западного мира в форме мультикультурализма. На макроуровне происходит столкновение цивилизаций, на микроуровне — борьба за власть, собственность и привилегии.

В вопросе о сущности западной идентичности Хантингтон демонстрирует единство со взглядами либерального американского мыслителя Артура Шлезинджера-младшего о том, что Европа — это «источник — уникальный источник идей индивидуальной свободы, политической демократии, господства закона, прав человека и культурной свободы... Эти идеи являются *европейскими* [курсив Хантингтона — А.Б.] идеями, а не азиатскими, африканскими, ближневосточными идеями, если не считать того, что они были там везде приняты...»<sup>3</sup> Все эти факторы, безусловно, позволили занять Западу лидирующее положение в мире. Однако, считает Хантингтон, Запад разочаровался в своих надеждах на то, что западная культура станет мировой культурой. Сейчас имеется ситуация, когда то, что Запад рассматривает как универсализм, другие видят как империализм<sup>4</sup>. Хантингтон призывает Запад — Европу и Северную Америку — отказаться от универсалистских претензий и сплотиться перед вызовом незападных обществ.

Одним из таких вызовов и является мультикультурализм. Хантингтон рассматривает США как государство, в основании которого лежат ряд принципов: свобода, демократия, индивидуализм, равенство всех перед законом, определенная религиозная практика и, наконец, европейская культурная матрица. Однако после бурных 1960-х годов в Соединенных Штатах, по его мнению, произошли значительные перемены. Определенная влиятельная группа интеллектуалов начала оспаривать идентификацию США с Западной цивилизацией. Она принялась с позиций мультикультурализма отрицать существование общей американской культуры и стала развивать расовые, этнические и прочие субнациональные культурные идентичности. «Прежде иммигранты чувствовали себя дискриминируемыми, — пишет Хантингтон, имея в виду переселенцев в Новый Свет из незападных государств, — если им не позволяли влиться в «мэйнстрим». Теперь же некоторые иммигрантские группы чувствуют себя дискриминируемыми, если им не позволяют оставаться вне «мэйнстрима»»<sup>5</sup>.

Не идентифицируя США с Западной цивилизацией, сторонники мультикультурализма, утверждает Хантингтон, создают из США государство со множеством цивилизаций внутри, а значит — страну, находящуюся вне цивилизационного контекста и не имеющую культурных корней. Однако история показывает, замечает Хантингтон, что страна, созданная по такой модели, не может существовать долго. «Мультицивили-

зационные Соединенные Штаты не будут Соединенными Штатами; они будут Объединенными нациями»<sup>6</sup>. «Абсолютно неотвратимый путь к упадку нации, — уверен неоконсервативный ученый, — это превращение ее в клубок ссорящихся друг с другом национальностей»<sup>7</sup>.

Мультикультуралисты бросают вызов центральному элементу американского кредо, подменяя права индивидов правами групп, определяемых в понятиях расы, этничности, пола и сексуальных предпочтений. «Отрицание кредо западной цивилизации, — прогнозирует Хантингтон, — будет означать конец США, какими мы их знаем. Это также означает и конец Западной цивилизации. Если США будут девестернизированы, Запад сократится до Европы и небольшого количества европейских поселенцев в заморских странах. Без США Запад станет мизерной и уменьшающейся частью человечества на небольшом полуострове на краю Евразии»<sup>8</sup>. В данной ситуации США, по мнению Хантингтона, должны крепить свой союз с Западной цивилизацией. Отсюда вера в универсальность западной культуры является ложной, аморальной и опасной.

Из десяти «Выводов для Запада» в плане проблем мультикультурализма наиболее важным является следующий момент: «конфликты между группами, относящимися к разным цивилизациям, будут более частыми, затяжными и кровопролитными, чем конфликты внутри одной цивилизации»<sup>9</sup>. Соединенные Штаты, согласно логике Хантингтона, становятся местом наибольшей цивилизационной напряженности, где общемировые конфликты воспроизводятся на микроуровне. Западная локальная цивилизация как определенная культурно-религиозная целостность в результате развития мультикультуралистских тенденций подвергается в результате огромной опасности, ее целостность оказывается под вопросом. «Как требование «особых прав» для некоторых групп населения, так и проповедование «многокультурности», — пишет Хантингтон, — могут спровоцировать столкновение цивилизаций в рамках США и привести к тому, что Шлезинджер-мл. назвал «разъединением Америки»»<sup>10</sup>.

Хантингтон сомневается, что в условиях, когда порядка 50-ти процентов населения США будут небелыми, иммигранты станут по-прежнему перенимать доминирующую пока европейскую культуру и растворяться в ней. Маловероятно, размышляет Хантингтон, что современные Соединенные Штаты, где властвует политика культурного плюрализма, останутся либерально-демократическим государством. «Если Соединенные Штаты действительно станут мультикультуралистской страной, — пишет он, — американская идентичность и единство будут зависеть от поддержания консенсуса посредством политических идей»<sup>11</sup>. Вместе с тем, Хантингтон считает, что иммиграция, в том числе и не западная, может быть потенциальным источником силы для Запада. С этой целью должны быть соблюдены два условия. Во-первых, приоритет должен отдаваться способным, квалифицированным и энергичным людям, с талантами, необходимыми США; и, во-вторых, если новые иммигранты будут ассимилированы в культуру Запада. «Если ассимиляция не произойдет, — заключает Хантингтон, — США распадутся»<sup>12</sup>.

Хантингтон вовсе не выступает в качестве пророка «цивилизационного Армагеддона». Он говорит лишь о возможности сшибки цивилизаций. Идея столкновения цивилизаций неоднозначна: она содержит в себе и угрозу, и возможность ее преодоления. Противоборство между сторонниками мультикультурализма и защитниками западной цивилизационной идентичности Америки есть внутриамериканское проявление столкновения цивилизаций. В то же время на мировой арене пусть процветает цивилизационное многообразие или, как говорит американский мыслитель, «глобальный мультикультурализм», который создает своими противоречиями необходимую энергию для движения исторического процесса.

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994. № 1. С. 33.
2. См.: Там же. С. 35-36.
3. Цит. по: Hantington S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N.Y., 1996. P. 311.
4. См.: Ibid. P. 66-67.
5. Huntington S.P. The Multicultural Clash // The Los Angeles News. 1997. 28 Sept.
6. Hantington S.P. The Clash of Civilizations... P. 306.
7. Huntington S.P. The Multicultural Clash.
8. Hantington S.P. The Clash of Civilizations... P. 306-307.
9. См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? С. 47.
10. Хантингтон С. Если не цивилизации, то что? (Парадигмы мира после холодной войны) // США: экономика, политика, идеология. 1994. № 6. С. 73.
11. Huntington S.P. The Multicultural Clash.
12. Huntington S.P. The Clash of Civilizations... P. 305.

**Е. В. Брагин**

*Екатеринбург*

## **ИЗМЕНЕНИЕ СМЫСЛОВ И СООТНОШЕНИЯ ПОНЯТИЙ «КУЛЬТУРА» И «ЦИВИЛИЗАЦИЯ» В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Глобализация — сложный социальный феномен, определяющий картину современного мира и перспективы его развития. В рамках процесса глобализации стремительно утрачивают свою значимость прежние системы ценностей и координат, а потому возрастает потребность в осмыслении новых соотношений социальных феноменов, существовавших ранее.

В настоящих тезисах предпринята попытка показать, каким образом в новых условиях меняется смысл и соотношение таких знакомых понятий, как «культура» и «цивилизация».

За привычный, традиционный смысл этих понятий можно принять трактовку О. Шпенглера, выраженную им в «Закате Европы».

Согласно, Шпенглеру, культура есть стремление определенного народа к развитию, творческому самовыражению, воплощению результатов этого выражения в окружающем мире. Цивилизация же есть то, что остается после прекращения движения культуры, это застывший, окаменевший результат жизни культуры, почти неживой и малоподвижный, а потому подверженный разрушительному воздействию времени. Таким образом, цивилизация, сменяющая свою культуру, не соседствует с ней в пространстве.

При этом важно помнить, что культурой, а, следовательно, и цивилизацией обладают только исторические народы, число которых незначительно. Поэтому в мире, описанном Шпенглером, культуры взаимодействуют очень мало. То же взаимодействие, которое все же случается, имеет очень малое значение — культура — замкнутый мир, не выпускающий в себя чужеродные смыслы, а потому не способный их понять. Цивилизация в этом отношении более «открыта», но это ложная открытость, ибо чужое просто вставляется в цивилизационную мозаику, без сопутствующего глубокого понимания истинного смысла.

Еще один важный момент, требующий пояснения: переход от культуры к цивилизации. Причина этого перехода обычно выражается поэтически — культура «устает», «стареет» и «умирает». Если отвлечься от аналогий с органической жизнью, то переход от культуры к цивилизации будет видаться несколько по-иному. Культура в своем развитии стремительно накапливает багаж — культурно-историческую память, в которую входит и литература, и достижения науки, и сами летописи. В то же время сама суть культуры требует если не досконального, то, по крайней мере, подробного знания *всего* багажа. И так как объем человеческой памяти не позволяет запомнить все, то историческая память распространяется в культурном народе — возникает потребность в просвещении, в более широком распространении знаний, в специалистах и т.п. Но привлечение этого ресурса вызывает еще более бурный прирост знаний, что приводит к исчерпанию пределов общей памяти. Становится невозможным удовлетворить требования культуры к сохранению исторической памяти — человек просто не успевает запомнить ту долю информации, которая отводится ему культурой, поскольку скорость прироста информации превосходит предельно возможную скорость усвоения информации всеми индивидами данного общества. Для освобождения места для современной, более актуальной и прагматичной информации начинают отбрасываться как ненужные целые куски исторической памяти. При этом установка на усвоение возможно большего количества информации не оставляет свободного времени и пространства для творчества. Так культура убивает саму себя, неизбежно превращаясь в цивилизацию.

Для того чтобы понять, что происходит с культурой и цивилизацией в условиях глобализации, следует определить, какие основные изменения несет с собой глобализация. Среди таких изменений наиболее важными и заметными являются: пространственно-временное сужение мира, интенсификация мирового информационного поля и усиление информаци-

онного давления, а также стандартизация, необходимая для ускорения коммуникаций.

Увеличение роли экономических факторов, которое обычно считается одним из следствий глобализации, является, скорее, ее причиной, механизм возникновения которой описан выше (у современного мира слишком много насущных проблем, чтобы творить культуру, все внимание уделяется жизнеобеспечению, т.е. экономике).

Последней, и, пожалуй, главной особенностью глобализации является ее цивилизационная принадлежность — в истоках своих глобализация есть продукт западной цивилизации, а потому ее распространение сопровождается разгульным распространением американизма, что принимается за саму глобализацию.

Но глобализация, порожденная американизмом, постепенно становится самостоятельным феноменом, поэтому представляется более продуктивным рассматривать ее отдельно от американизма.

Как же изменяет собственно глобализация культуру и цивилизацию?

Прежде всего, в сузившемся мире, усиливается взаимодействие культур и они начинают «взламывать» замкнутость друг друга, что усиливает их внутреннее сопротивление и поощряет стремление к выделению собственной идентичности. С другой стороны, культура сталкивается с мощным и безжалостным воздействием цивилизации, чего не случилось ранее. К этим воздействиям можно отнести, к примеру, усиливающееся информационное давление цивилизационных возможностей на культуры. Это давление полностью «сжирает» ресурсы памяти, имеющиеся у отдельных народов, чем препятствуют развитию национальных культур. Всеобщая интернетизация и отсутствие видимых ограничений к размерам Интернет-ресурсов вызвали начавшуюся и все более усиливающуюся работу по выводу исторической памяти в Интернет, где она получает всеобщую доступность без необходимости огромного физического тиражирования. При этом, однако, происходит некоторая формальная унификация исторической информации, вызванная техническими требованиями самого Интернета. Считывание этой информации требует наличия стандартных навыков, общих для всех, вне зависимости от культурной принадлежности. А при постоянном использовании этих навыков формирует сходный стиль мышления, что позволяет говорить о формировании мирового Интернет-сообщества.

Кроме того, глобализация уничтожает один из самых труднодоступных барьеров для общения — языковой. Происходит это следующим образом: защищая свою идентичность в условиях глобализации, народ выкладывает историческую память в Интернет; но, для того чтобы защита приобрела всеобщий характер, эту информацию нужно донести до всех, поэтому она переводится на основные языки и становится полностью общедоступной для заинтересованных людей.

Но и это не спасает культуру, т.к. историческая память, преобразованная в информацию, становится мертвой — народ не успевает ее усвоить либо по причине нехватки времени, либо по причине нехватки способностей. В любом случае глобализация ведет к смерти тех культур, районы

которых она охватывает (о чем совершенно справедливо говорят идейные противники глобализации).

Таким образом, глобализация и становится общей судьбой для культур, подвергшихся ее влиянию, т.е. общей, единой и, в перспективе, единственной цивилизацией. Существование множества цивилизаций в условиях глобализации не имеет смысла, т.к. все цивилизации стремятся к включению в свои структуры мультикультурных элементов, положительно относятся к эклектике в искусстве и, как правило, толерантны в национальном вопросе.

Единственная цивилизация не означает объединения всех народов земли — уже сегодня очевидно, что глобализация неглобальна: есть народы, которые остаются за ее бортом, либо будучи не в силах соответствовать ее требованиям, либо из идеологических соображений. Наиболее распространенными и мощнейшими подобными идеологиями, препятствующими участию народа в процессах глобализации являются религии. Впрочем, эта закономерность является обратной — религиозный фактор наиболее значим в бедных обществах.

Таким образом, в условиях глобализации термин «цивилизация» отделяет цивилизованную (единую, глобализованную, технократическую) часть человечества от остального. И национально-цивилизационный признак здесь не является доминирующим — если считать, что современное глобализованное общество — это Западная цивилизация, тогда западными народами оказываются японцы, корейцы и, во все большей степени, китайцы.

Народы, не вошедшие в цивилизацию, оказываются за бортом истории — хотя бы в силу своей экономической слабости: в условиях ограниченности ресурсов планеты и необходимости обладания самыми современными технологиями для их освоения ни один народ не обладает достаточными человеческими ресурсами для самостоятельной конкуренции с цивилизацией.

Таким образом, цивилизация приобретает еще один дополнительный смысл — не просто финал развития культуры, а закономерное, неизбежное и неоспоримое мировое господство.

То же, что цивилизация называет «культурой» (а именно — массовую культуру) есть не что иное, как продукт, удовлетворяющий определенную историческую потребность человека, суррогат живой культуры.

Собственно же культура из основной движущей силы истории в условиях глобализации становится периферийным фактором, оказывающим чрезвычайно малое влияние на ход истории, лишь слегка расцветивающим общую картину мира.

## СОДЕРЖАНИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ПОНЯТИЯ «ЭПОХА»

Слово «эпоха» часто употребляется в культурологии, но, с нашей точки зрения, еще не проработано понятийно. Многие философские дефиниции опираются на изначальный обыденный смысл слова «эпоха» или «эпохе», а не выводят содержание понятия из его связи с другими категориями и понятиями. «Эпоха» всегда стоит как бы на особицу, не зная соподчинения, признавая главным образом интуицию. Поэтому слово чаще употребляется поэтами, чем системно мыслящими философами, в нем, условно говоря, слишком много жизни и чувства.

Представляется, что термин «эпоха» характеризует отрезок существования и изменения внутри отдельной культуры с точки зрения временной, с точки зрения неких общих масштабных изменений в данной культуре, не исчерпывающих, однако, всех ее возможностей и содержания. Можно сказать, что «эпоха» — феномен, если «культура» — ноумен. Так, эпоха строительства пирамид может быть выделена в египетской культуре, эпоха Просвещения — в культуре Нового времени. В «Закате Европы» О.Шпенглер говорит об «эпохе барокко», при условии предварительного признания самобытности и автономности западноевропейской культуры, одной из восьми называемых им культур-организмов, имеющих собственную, «фаустовскую», душу. Однако внутри барокко некоторые исследователи выделяют в свою очередь «эпоху Просвещения» или «эпоху рококо», используя при этом совершенно различные критерии, от идейных до формальных, от социально-политических до художественных. Сама эпоха Просвещения, в свою очередь, дает примеры еще более узкой трактовки термина, так Гете в автобиографических произведениях пишет даже об «эпохе холодных купаний» и «каждой эпохе домашнего распорядка»... Во всех случаях совокупность эпохообразующих факторов будет уже объема той или иной «большой» культуры в целом: время пирамид не объяснит фаумского портрета, идеалы Просвещения — пропорции модного платья кануна Французской революции. С другой стороны, эпохальный феномен отсылает к существенным характеристикам, проясняет «душу» (О.Шпенглер) культуры. Так или иначе, при любом употреблении речь идет о культурных явлениях и процессах, о жизни человека в культуре. Характеризуя природу, употребляют иные слова — «эра», «период». Значит, употребление термина «эпоха» культурологами вполне закономерно.

Из первых примеров видно, что отрезок жизни культуры «эпохой» могут называть как современники, в нем находящиеся и чувствующие его значимость, так и люди, живущие гораздо позже, те, кому историческая дистанция помогает оценить действительные масштабы изменений в куль-

туре. Субъективное ощущение «эпохальности» и оценка со стороны не отрицают друг друга, но могут не совпадать. Так, термин «барокко» использовался в конце XVIII века лишь применительно к живописи и скульптуре, отступающим от классического канона и богато декорированным, а к началу XX века стал обозначать именно «эпоху», охватывающую все сферы жизни европейцев на протяжении почти двухсот лет. Сами они, как указывает Й.Хейзинга, называли это время «эпохой париков». Критерии и оценки эпохи современниками должны быть значимы для исследователя, находящегося за ее временными пределами. Чем дальше отстоят друг от друга внутренняя и внешняя оценки, тем более предвзятым и далеким от полноты является исследование («эпоха Людовика XIV», — говорили современники, а их потомки как будто бы не замечали этого, ставя в периодизации акцент главным образом на социально-экономические процессы). Использование понятия «эпоха» подразумевает духовную связь исследователя с «материалом», превращающимся в собеседника, приводит к работе в диалогической парадигме.

«Эпоха» употребляется применительно только к определенным отрезкам, подчеркивает особый смысл. Эпоха — квинтэссенция, сгусток, если история культуры — процесс, складывающийся из развития и угасания многих отдельных явных и неявных движений. При этом эпоху нужно трактовать именно как нечто процессуальное, динамичное, живое и одновременно учитывать особый, целостный характер ее устремлений. Действие некоторых из них ощутимо, но не существенно. Другие воспринимаются, в том числе современниками, как наиболее значимые для данного времени и, следовательно, для будущего той или иной культуры. Чем больше существенных и явных движений или тенденций высвечивает определенное время, тем больше вероятность того, что эпоха состоится. Поэтому «эпоха» не предполагает представления о продолжительности, она может растягиваться на века (готика) или исчисляться годами (эпоха Французской революции, эпоха Наполеоновских войн). Тенденции, ее составляющие, могут возникнуть задолго до нее и существовать автономно. Неслучайно философски точный поэт И.Бродский в 1969 г. связывает «конец прекрасной эпохи» со временами Рюрика, для него слепота современников продолжает слепоту давних княжеских времен.

Если в какой-либо период выделение культурных тенденций происходит недостаточно отчетливо, к нему не «пристает» обозначение «эпоха»: период Реставрации, период НЭПа. Если потомки делают упор на описании, не стремящемся заметить, выявить эти тенденции, то есть довольствующемся фиксацией явлений, может также употребляться слово «век»: «галантный век». Когда необходимо акцентировать важность и отчетливость времени, выявленность и существенность перемен, им совершаемых, оно именуется «эпохой»: Эдуард Лимонов говорит о своем детстве названием книги — «У нас была великая эпоха». О.Шпенглер пишет: «Почти как случайность воспринимается то, что Гете приехал в Зезенгейм, и как судьба — то, что он приехал в Веймар. Одно выглядит эпизодом, другое — эпохой» (1). То же происходит и в научных дисциплинах: «эпохой первоначального накопления капитала» называли разные



века, но с целью неперменного выявления экономических закономерностей и доминант в общественной жизни.

Еще одна особенность динамической составляющей понятия связана с тем, что, например, «период» фокусирует внимание на хронологии, в то время как «эпоха» — на смысловом содержании. Периодизация связана с раскрытием **механизмов** исторического процесса, «эпоха» — с его жизнью и **органической** сутью. Употребление термина «период» закономерно там, где история подлежит нам как объект изучения, по отношению к которому возможен определенный исследовательский волюнтаризм, — напротив, понятие «эпоха» предполагает, что культура существует как нечто самоценное, не подлежащее конъюнктурным интерпретациям и стороннему дроблению. Оно схватывает культурно-исторический процесс с «субъектной» его стороны, т.е. с учетом целостности, самостоятельности, внутренней активности и имманентных смыслов той или иной культуры. Поэтому говорить о периодах — прерогатива летописной истории, говорить об «эпохах» — дело философии культуры. «Сюда подошло бы слово **эпоха** в его старом, стершемся нынче — смешанном с «периодом» — смысле. Событие делает эпоху, что значит: оно знаменует в развитии культуры некую необходимую, роковую перемену», — пишет О.Шпенглер (2).

Эпоха не сводима к совокупности единичного в той же степени, как к монолитности всеобщего. Поэтому об «эпохе» говорят там, где хотели бы и людей рассматривать не как статистов истории, а с сохранением индивидуальных черт облика, мышления, поведения, им присущих. Так Ницше, начиная рассмотрение «трагической эпохи» Греции, породившей философию и философов, хотя и не поясняет специально термин «эпоха», все же подчеркивает прежде всего необходимость обратить внимание на личную, личностную сторону той или иной теории, индивидуальность философа, которая отсутствует «в руководствах» и является «причиной скуки подобных отчетов» (3). Изучение эпохи предполагает не только интерпретацию, но знание первоисточников, «голосов», текстов, предметов, деталей жизни во всем их многообразии.

Противоречие единичного и всеобщего не приводит к какому-либо расслоению или рыхлости самой эпохи, напротив, усиливает ее неповторимую единичность и органичность, выражение лица, которое в первую очередь и интересует культурологов. Всякая культура через вещи и образы, ею создаваемые, рассказывает о своем состоянии, которое связано прежде всего с пониманием человеком-творцом культуры своего места и назначения в мире. Последнее накладывает отпечаток на любой продукт культуры, независимо от воли его создателей. Требуется особая полнота взгляда, объединяющего человеческое и общекультурное, взаимодействие в неповторимой, «эпохообразующей» пропорции.

В «обычном» состоянии культура представляет собой поле сосуществования разнородных форм, создаваемых людьми, имеющими различные ценности и цели, в том числе прямо противоположные. Совокупность схожих устремлений отдельных людей порождает отдельные тенденции культуры. Эпоха как бы «сгущает» их содержание, их существенный

смысл. Если верить замечанию С.Киркегора в «Афоризмах эстетика» (в современном немецко-русском словаре это значение не приводится), то по-немецки эпоха — *Schnur*, шнур, шнурок, что еще раз подтверждает необходимость динамического подхода, взгляда на историю как на поток движений, линий, тенденций. Подобно тому как шнурок связывает и ограничивает нечто, эпоха концентрирует усилия многих людей в одном ведущем направлении и тем самым ограничивает, очерчивает пространство культуры в ее определенном состоянии, делает более отчетливым и направленным, в особенности для того, кто наблюдает извне. Происходит это случайно или закономерно — вопрос весьма проблемный, бесспорно лишь то, что разные тенденции развития оказываются увязанными воедино в некий исторический неповторимый «узелок».

Наряду с динамическим можно выделить и статический аспект понятия, тем более что по-гречески слово означает «остановку», «задержку», «прекращение». «Удержание себя» по-гречески значит *эпохе*. Отсюда речь об эпохах истории бытия. Эпоха означает здесь не временной отрезок в происходящем, но основную черту уместности, неизменное удержание ею самой себя в пользу внятности вмещаемого, т.е. бытия в аспекте углубления в сущее», — пишет М.Хайдеггер (4). Углубляясь в сущее, бытие, возможно, теряет в бытийности, выигрывая в воплощенности. Человек приходит от присутствия как такового к присутствию в существующем. Сам Хайдеггер избегает употребления слова «культура» даже в программных работах, посвященных Новому времени, однако логика его рассуждений подсказывает возможность и обоснованность обращения к этому понятию. История удерживается и углубляется в эпоху, превращая культуру в нечто рельефное и скульптурное и вместе с тем не застывшее. Эпоха непременно связана с эстетическим выражением «души» культуры. Одним из неперменных ее проявлений является стиль.

1. Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. М.,1993. С.297.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. С.309.
3. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М.,1994.С.193.
4. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.С.396.

Ю.В. Василенко

Пермь

## ФОРМАЦИОННЫЙ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОДЫ СКВОЗЬ ПРИЗМУ СУЩНОСТНЫХ СИЛ ЧЕЛОВЕКА

Проблема соотношения формационного и цивилизационного подходов к историческому процессу имеет в отечественной науке уже достаточно продолжительную историю. Впервые оба подхода были противопоставлены друг другу, хотя и не в принципиальной форме, еще в 1960-х гг.

во время дискуссии по проблеме «азиатского способа производства», ставшего «камнем преткновения» для догматически понимаемой «пятичленки». Именно востоковеды начали «штурм» формационного подхода, впервые заговорив о его слабых местах, выявляющихся при изучении истории стран Востока. В начале 1990-х годов методологический кризис формационного подхода перерос в концептуальный; его критика стала по существу оборачиваться отказом от его базовых положений. Важной вехой в развитии дискуссии стали в 1990-1991 годах статьи российских историков М.А. Барга и А.Я. Гуревича, в которых они попытались доказать, что введение в практику исторического исследования и в специальную методологию исторического познания современных концепций культуры и цивилизации могло бы дать существенный противовес «формационному телеологизму»; что одной из наиболее актуальных задач теоретической мысли является необходимость превратить понятие цивилизации «в ведущую (высшую) парадигму исторического познания». Решение проблемы видится нам в анализе всего теоретического наследия формационного и цивилизационного подходов на предмет того, насколько глубоко они раскрывают сущность исторического процесса, т.е. какие сущностные силы человека они считают первичными, определяющими по отношению ко всему их разнообразию. Эвристические потенциалы обоих подходов непосредственно связаны с тем, какие сущностные силы человека объявляются, согласно их методологии, первичными.

Какие концепции исторического процесса являются цивилизационными, ученые общего мнения не имеют. Цивилизационный подход не существует как единая концепция; это есть ряд разнородных авторских концепций, созданных в различное время с различными целями. Наиболее общих подходов в данной ситуации, по нашему мнению, может быть два. В широком смысле цивилизационный подход можно представить как культурологический, т.к. понятие цивилизации (как основа идентификации) в любом своем варианте связано с понятием культуры, либо с ее развитием, либо с ее отрицанием. В узком смысле цивилизационный подход — это всего лишь так называемая теория «локальных цивилизаций», главными представителями которой являются Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер и А. Дж. Тойнби.

Многие сторонники цивилизационного подхода начинают описывать его историю, начиная с эпохи Просвещения; хотя просветительские концепции исторического процесса оказали свое влияние и на становление формационного подхода. Так или иначе нам представляется это возможным.

История человечества в представлении просветителей выступает как прогресс разума — базовой, с их точки зрения, «сущностной силы» человека; в разуме они увидели специфику социального. По персоналиям картина складывается примерно следующая: Дж. Вико считает основополагающими «силами» человека нравы, разум и свободную волю; Ф.М. Вольтер — разум, нравы и волю; А.Р.Ж. Тюрго — разум, страсти, и свободу противостоящие им интерес, честолюбие и тщеславие; Ж.-Ж. Руссо — разум, нравы и страсти; И.Г. Гердер — разум, чувства,

нравы, волю, и страсти; А. Фергюсон — разум, волю и нравственность. Понятие «цивилизация» у просветителей еще не выработано; они говорят лишь о «цивилизованном» человеке в смысле «просвещенном», «образованном», «воспитанном», «имеющем условности в общении»; они противопоставляют его варвару. Положение о множественности ветвей исторического прогресса в концепциях эпохи Просвещения было разработано крайне слабо и носило подчеркнуто вторичный характер по отношению к единству человеческой истории.

Следующим этапом в развитии цивилизационного подхода являются концепции исторического процесса, сформулированные рядом философов и историков-позитивистов XIX века. Структура «сущностных сил» человека в концепциях позитивистов во многом повторяет построения просветителей: мы по-прежнему сталкиваемся с вариациями понятий разума, воли и нравственности. Так, Ф.П.Г. Гизо считает первичными разум и свободу; Г.Т. Бокль — разум, нравы и волю; Г. Спенсер — познание, чувствование и волю; И.А. Тэн — нравы, чувства и мысли; Э. Дюркгейм — способы действия, мышления и чувствования. Позитивистские концепции испытывают существенное влияние со стороны зарождающегося материалистического понимания истории и оказывают на него собственное. «Цивилизация» в понимании позитивистов выступает прежде всего как процесс производства и накопления благодаря вышеназванным «силам» непосредственно осязаемых материальных ценностей и вещей. Множественность путей исторического процесса отмечается ими через противопоставление идущей по пути цивилизации Европы и остального мира. Ряд принципов, сформулированных позитивистами («существенные характеры» Тэна, «социальные факты» Дюркгейма), в случае их логического продолжения локализуют и прерывают линейный и поступательный характер исторического процесса и подготавливают, таким образом, методологически появление теории «локальных цивилизаций».

В теории «локальных цивилизаций» природа человека выстраивается прежде всего из контекста отдельного культурно-исторического комплекса — «локальной цивилизации». Отдельный человек в данных концепциях может олицетворять все общество, а общество может олицетворяться в одном человеке. Социальное сводится к индивидуальному. Н.Я. Данилевский говорит о «племенных качествах» и «психическом строе народов», отличающих друг от друга «самобытные» культурно-исторические комплексы, и одновременно распространяет эти «качества» на всех их представителей. Развитие общества при этом описывается через аналогию с развитием живого организма, проходящего ряд стадий от «рождения» до «смерти». На неизбежной смерти «локальной цивилизации» настаивает О. Шпенглер: страсти, желания и чувствования «высокой культуры» на стадии «цивилизации» перерождаются в холодный, расчетливый интеллект и затухают по мере истощения творческой энергии социума. Способность «локальной цивилизации» к выживанию при взаимодействии с окружающей ее природной и социальной средой, согласно закону «Вызова-и-Ответа» А.Дж. Тойнби, связана с развитием ее опыта (интеллекта) и воображения (творческого характера).

Теория «локальных цивилизаций» подверглась в свое время жесткой критике. Многие ее положения были отвергнуты; одновременно было несколько попыток придать ей более «устойчивый» характер: с одной стороны упростить, избавить от «откровенных ляпов»; с другой — усложнить, обосновать глубже. Между тем, с точки зрения «сущностных сил» человека, новые концепции ничего принципиально нового не предложили. П.А. Сорокин выводит развитие цивилизаций и их материальных и духовных ценностей из интеллектуального и творческого труда. К. Ясперс разрабатывает концепцию «осевого времени» как «душевного порыва», интеллектуального и духовного обновления. Философская конструкция «материальной жизни» Ф. Броделя: материальные вещи — интеллектуальная и духовная жизнь. Согласно теории «пассионарности» Л.Н. Гумилева, обществами и стаей саранчи движет одна и та же сила.

Так случилось, что в отечественной науке теория «локальных цивилизаций» стала по существу главной альтернативой формационному подходу. В целом можно выделить несколько срезов их соотношения. Прежде всего из вышеприведенных положений следует, что она является разновидностью идеалистического понимания истории. Сознание и его формы являются для нее первичными, определяющими; исторический процесс и его этапы выводятся прежде всего из этапов в развитии разума, воли и нравов людей. Ее онтологическими основаниями являются понятия типа «божественное Провидение», «Невероятная тайна», «Великий разум», «прафеномен» и т.д. Отсюда встает проблема, насколько велики ее объяснительные возможности; ее возможности в описании исторического процесса всем известны из многотомных сочинений ее авторов.

Сознание и его формы всегда предполагают существование некоей внешней для себя реальности, из которой они могли бы быть объяснены как ее отражение. Формационный подход, основанный на материалистическом понимании истории, в этом отношении смотрит много выигрышнее несмотря на явные сложности с объяснением индивидуальных особенностей и мотивации поведения индивидов в той или иной ситуации. Основанный на понятиях всеобщего, он позволяет формулировать объективные законы исторического процесса, которые, в конечном счете, актуальны и для всех индивидов, потому что они являются законами развития человеческой сущности. «Субстанциальный» уровень человеческой сущности — материальный производительный труд — является главным и основополагающим источником общественного развития и критерием в оценке его сложности. Теория «локальных цивилизаций» предлагает лишь рассматривать бесконечное число вариаций во взаимодействии исторических явлений одного уровня сложности (что очень часто не имеет никакого смысла). Этапы в развитии «локальных цивилизаций» глубоко обоснования так и не получили.

В целом цивилизационный подход не охватывает всей полноты человеческой сущности, основывается на ее вторичных сторонах. Отсюда можно судить и об его эвристических потенциалах. Он жестко зафиксирован в авторских концепциях; и все попытки его «углубить» приводят к методологическим противоречиям: он плавно переходит в формационный

как более фундаментальный и открытый. Любое их противопоставление оказывается в итоге для цивилизационного подхода губительным. Логика в развитии общественных наук — их направленность на изучение прежде всего фундаментальных уровней человеческой сущности — должна, в конце концов, привести к тому, что формационный подход поглотит цивилизационный и существенно усилит тем самым свой категориальный аппарат, и сделает его более гибким и работающим.

**Н. А. Вторушин**

*Томск*

## **ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ В XXI ВЕКЕ**

Уже наступил XXI век и на рубеже столетий перед человеком вновь возник вопрос: каковы будущие перспективы человеческой цивилизации. Человечество переживает переломный этап своего развития, так как все более очевидной становится невозможность движения «по инерции»: такое развитие ведет цивилизацию в тупик сложнейших проблем и противоречий, многие из которых носят глобальный характер. Это отмечают политики и экономисты, писатели и ученые, публицисты и философы различных стран. Все более настоятельной задачей в этих условиях становится переориентация человеческого общества, переоценка ценностей, пересмотр устоявшихся представлений и способов действия.

В последние десятилетия все большее количество исследователей, которые изучают различные проблемы, связанные с человеком, приходят к выводу о том, что впервые в истории под вопросом оказывается выживание человека. К этому выводу приходят уже не только одиночки-мыслители, но и целые научные сообщества (Римский клуб), а в последние годы, по существу, эту позицию постепенно начинает занимать и высшая часть мирового сообщества — ООН (Конференция ООН в Рио-де-Жанейро). В свое время доклады Римского клуба, особенно первый «Пределы роста» (Д. Медоус, 1972), вызвали целую сенсацию в общественном и научном сознании, так как их авторы делали вывод: при сохранении существующих тенденций развития ожидается «глобальная катастрофа».

Сегодня налицо уже не локальные (региональные), а глобальные (всемирные) экологические проблемы: уничтожены и продолжают уничтожаться тысячи видов растений и животных; в значительной мере истреблен лесной покров; стремительно сокращаются запасы полезных ископаемых; мировой океан не только истощается, но и перестает быть регулятором природных процессов; атмосфера во многих местах загрязнена до предельно допустимой нормы, чистый воздух становится дефицитом; на Земле практически нет ни одного квадратного метра поверхности, где бы не находилось искусственно созданных человеком элементов.

Становится совершенно очевидной пагубность потребительского отношения человека к природе лишь как к объекту получения определенных благ и богатств. Для человечества сегодня жизненно необходимо изменение отношения к природе и, в конечном счете, к самому себе.

В результате в начале XXI века перед человечеством возникла проблема выживания, ее нужно решать, иначе ответ на вопрос о перспективе развития культуры и цивилизации в XXI веке будет, как это не прискорбно, следующим: перспективы нет, человечество просто погибнет. Как же не допустить глобальной катастрофы?

Ситуация, когда выживание человечества ставится под вопрос, свидетельствует о том, что требуется корректировка аспектов культуры общества. И так как культура — это, прежде всего, система общественных ценностей, то общее признание какого-либо набора таких ценностей консолидирует, сплачивает общество. И дабы не допустить глобальной катастрофы, основной ценностью в культуре общества должен быть признан человек, а основным принципом развития цивилизации должен быть признан гуманизм, и жизнь будет признана в качестве высшей категории среди всех ценностей. По выражению крупнейшего русского философа В. Соловьева: «Жизнь есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем». (1) Иное движение — движение в ничто, движение к гибели, ибо мировое сообщество в третьем тысячелетии ожидает либо монополисное движение с одним центром и подчинением всех стран и народов этому центру, либо поливариантное движение, но с внутренними и внешними конфликтами, войнами, агрессией, либо новое, гуманистически ориентированное развитие.

Гуманизм представляет собой определенные культурно — исторические, ценностные и нравственные установки сознания самого человека, его индивидуального «я». Индивидуальное «я» в культурно — историческом ракурсе представляло мир по-разному: я — в зеркале своего «я», я — конструирующий мир самодостаточный и изолированный, я — вбирающий весь мир. Все эти представления (при известном их различии) ставили человека над миром в качестве некоего господствующего первоначала.

Однако ход исторического развития показал, что господство субъекта над миром превращается в собственную противоположность. При «заносчивом» отношении человека к миру (природе, обществу, самому себе) сам мировой процесс все более и более «отказывает» ему с его деятельностью и сознанием в существовании, как бы «отталкивает» его от себя. Вот почему нужна принципиально иная установка гуманистического миропонимания.

Резюмируя эти теоретические и мировоззренческие поиски, можно констатировать следующее: чтобы создавать гармоничный мир и жить в нем, человек не должен ставить себя над миром, не должен претендовать на роль Демиурга, создателя вселенной. Наоборот, человек должен стать терпеливым и послушным Учеником, вбирающим в себя всю мудрость мира, которую дают ему, познание природы. Реальный гуманизм, таким образом, в современном понимании обретает широкий социальный и эти-

ческий контекст. Он позволяет найти меру между знанием и ответственностью в процессе гуманистического мирозидания. Как отмечал основатель Римского клуба А. Печчеи: «Только гуманизм способен обеспечить трансформацию человека, поднять его качества и возможности до уровня соответствующего новой возросшей ответственности человека». (2) Или — гибель. Или — гуманизм. Третьего не дано.

И если культура — это совокупность созданных человеком материальных и духовных ценностей, а также сама человеческая способность эти ценности производить и использовать, то, следовательно, идеи (гуманизма, антропоцентризма, экологического воспитания, козволюции) нужно в ней закрепить и прививать всему мировому сообществу. «Может быть, на краю гибели человечество все-таки найдет в себе силы остановиться в своем «беге от свободы» и, зависнув над нижней бездной бытия, начнет своим попятным «бегом от необходимости» возвращаться вверх, к Абсолюту, по ступенькам собственной самоинволюции.» (3)

1. Соловьев В.С. Соч.: В 2-х т. М., 1988. Т. 2. С. 330.

2. Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985. С.211.

3. Федоров Ю. М. Сумма антропологии. Новосибирск., 1996. С.823.

**С. 3. Гончаров**

*Екатеринбург*

## **КУЛЬТУРА КАК СТУПЕНЬ ИСТОРИИ**

Цивилизацию и культуру целесообразно осмыслить как ступени истории: дикость — варварство — цивилизация — культура.

Цивилизация как ступень истории была необходима для освоения сил природы и достижения технологической свободы по отношению к ней. Способ освоения природы был распространен и на людей. Это — ставка на эффект внешнего воздействия, на мощь внешних органов практики (техника, социальные институты), на технико-технологическую оптимальность и рациональность, на науку, на логику определения извне. Внешние органы практики стали самодовлеющими, а люди, их творцы, — вещными технологическими агентами с технико-экономическо-правовыми параметрами. Произошло овещнение всей социальности: превращении личных сил и отношений в «силы вещные» (К. Маркс), «междусубъектных отношений — в междуобъектные» (Г. С. Батищев), самоизменения и самообновления людей — в изменение и обновление вещей. Овещение лиц и персонификация вещей сопровождается сциентизмом, технократизмом, ценностным нигилизмом, объективизмом. Человеческую живую субъективность, изгнанную из общения, стали искать в ограниченном теле человека, в его «нетре», «генах», «церебральных структурах» мозга; сознание оказывается «функцией мозга», а не человека как



субъекта общения, а душа и дух — выдумкой для «глупых» и «слепых». Фетишизм органического тела дополняется социальным кумиротворчеством, будь то рынок, деньги, право или Америка.

Так сложился не субъектный, а объектный уклад общества и мировоззрения, человека и подготовки специалистов, сориентированных на внешнепредметные знания и умения, на отношение «техника — человек», а не «человек — человек». В современной технической цивилизации доминирует логика «определение извне»: в человеческой жизни внешнее, материальное направляет и ведет внутреннее, духовное. Цель цивилизации, исторически выросшей из городского уклада жизни, — производство средств к жизни обустройство внешней жизни «внешнего» человека на основе техники, товарно-денежной связи, правового регулирования и науки, разрабатывающей технологии. Техника, деньги, право, наука — таковы устои и идолы цивилизации. Ее ограниченность состоит в редукции, в резком понижении ранга ценностей: в сведении Бога к материи, духовной жизни — к душевной и телесно-чувственной, ценностного сознания — к научному, культуры — к социальным технологиям, нравственности — к праву, искусства — к коммерческим зрелищам и нервирующим «шоу» полноты человеческого общения — к «социальным ролям», воспитания всеобщих по значению продуктивно-творческих сил человека — к формированию профессиональных знаний и умений, своеобразия национальной жизни и культуры — к интернациональным рыночным стандартам мышления, поведения и потребления; человеческих индикаторов экономики и управления — к материально-вещественным. Цивилизация превратила технику жизни в самоцель, низведя самоцельность человека до средства. Она вселяет безвдохновенный, безбожный, безнациональный, бессердечный, технорационалистический «дух» всеобщего упрощения, опошления и усреднения по единым стандартам внешней жизни и превращает людей в однородные кубики для внешнего манипулирования. Она подменила аристократию (власть лучших) демократией, качество — количеством. Ныне культурное творчество возможно вопреки установкам технической цивилизации, благодаря остаткам «традиционного общества», где главным являются естественные, первичные ассоциации (объединения) людей (а не искусственные, вторичные, идущие от разделения труда и социальных институтов), чувство родства, родного, Родины, национальные традиции и «животворящие святыни». Овещение достигает апогея в условиях буржуазной социальности, когда меновая стоимость, деньги становятся единым критерием оценки эффективности социальной активности и верховенство в экономике принадлежит интернациональному Финансовому капиталу, спекулятивному и паразитическому по существу. Этот капитал не терпит национальных границ. Чтобы свободно функционировать, он взламывает независимость государств, ориентированных на национальные интересы, гасит чувство дома и Родины, денационализует культуры. Ибо он — абсолютный космополит. Это его тошнит от Бога и Родины. Ему нужны «всепроникающая зависимость и глобальное управление», толерантные ко всему «общечеловеки» — потребители. Его идеал — отсутствие вообще государственных границ и ми-

ровое правительство, единая армия и единый рынок. Его стратегия — «мондиализм» (от франц. «мир», «земной шар»). Она предусматривает «однородное человечество», всеохватный контроль «избранных» в планетарном масштабе (демократический Гулаг), некую «постисторию» общечеловеков без «надежд и без отчаяния, без иллюзий и без прозрений», «без радости и без горя, без любви и без ненависти» (А.А.Зиновьев), все как в легенде Ф.М.Достоевского о великом инквизиторе.

Современная техническая цивилизация — техногенная и предельно овещненная, бездуховная и безбожная, бессердечная и бессовестная» — пошлая и предельно циничная. Технически она может почти все, духовно — уже почти ничего, Люди задыхаются в «застенках» овещненных параметров жизни. Установки на потребление и внешние наслаждения, на корысть и прибыль поразили человека в его творческой, духовной основе. Он увяз в паутине вещной полезности и не видит «неба». Эта цивилизация завела в тупик. Кризис духовный и человеческий налицо. Нужны принципиально новые пути, мотивы, стимулы развития и роста, новые идеалы и идеология.

К.Маркс дал непревзойденную критику овещненной буржуазной социальности. Рукописи к «Капиталу» обнаруживают подлинный смысл его учения. Под коммунизмом он понимал по существу культуру как новую историческую ступень. Его идея состояла в снятии отчуждения и возвращении людей из плена их овещненной социальности к себе самим как к свободным субъектам, контролирующим свой общественной жизненный процесс и властвующим над ним. Но эти контроль и власть выступают не целью, а средством для цели свободного развертывания всей полноты и богатства человеческой субъективности. Опираясь на технологическую ступень свободы люди достигают социальной и духовной ступеней свободы, и начинается история развития именно людей, а не производительных сил, форм собственности и т.п. «Смыслообразующая антропология» (К.Н.Любутин) всегда направляет Марксов анализ, включая учение о формациях. Рассматривая положение человека в истории, Маркс выделяет три «формы общества» или «ступени»: «отношения личной зависимости» (добуржуазные формы общества), «личная независимость, основанная на **вещной** зависимости (буржуазная социальность), при которой образуются «система всеобщего обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»; «свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние» — такова третья ступень. «Вторая ступень создает условия для третьей».

Коммунизм и культура как ступень истории — это разные проекции одного и того же. Дело в том, что Маркс понимал историю двояко: объективно-научно и ценностно. В первом случае она берется со стороны объективированного человеческого содержания (учение о формациях, об экономике и политике, базисе и надстройке и т.д.), во втором — в аспекте ее субъективно-человеческого («экзистенциального») содержания. Новая, постбуржуазная ступень истории, взятая в субъективно-человеческом со-

держании, есть культура. Техногенное жизнеустройство сменяется антропогенным. Положения Маркса о снятии всех форм отчуждения, о человеке как «самоустремленном», «самодетельном существе», о «самоизменении» и «самообновлении» людей путем обновления предметного мира богатства, форм деятельности и общения; о труде как о «самоосуществлении» и «самодетельности» людей, о всеобщем труде, предполагающем в работнике всеобщие по культурной значимости продуктивно-творческие силы, о свободном развитии каждого как условии развития всех и др. раскрывают подлинное содержание учения Маркса о культуре как новой ступени истории, «...но как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития. Форма человеческого общества». Ибо он необходим для снятия отчуждения, а положительное содержание составляет антропогенное общество самодетельности, культуру. Отчуждение было необходимо: люди стихийно объективируют свои силы, закрепляют их предметно, ставят пред собой, технически рационализируют, овещняют себя и лишь затем усваивают их и живут ими без превращенных форм. Для снятия овещнения и отчуждения необходимы экономические и социально-политические меры (социализм). Но эти меры не должны отрываться от смыслообразующей антропологии, от субъективно-человеческого содержания социальных процессов, а вытекать из них. Антропология первична. Социализм — это прикладная антропология. Культурологический подход есть разновидность антропологического. Ибо культура — «раскрытая книга» человеческой субъективности в ее положительном выражении.

Для развития продуктивно-творческих сил человека, для достижения социальной и духовной ступеней свободы адекватной является культура, антропогенное, а не техногенное жизнеустройство, субъективный, а не объективный уклад жизни. Хозяйство, государство, наука, техника есть как бы руки, которыми, по мысли И.А.Ильина, человек берет мир. Культура не отсекает эти руки, а «духовно направляет их». Она есть явление «внутреннее», «органическое» и захватывает «самую глубину человеческой души». Методология культуры не отрицает достижений цивилизации, будь то оптимальность в конструировании техники, в рационализации внешней жизни, в бедах технической цивилизации повинны не техника, деньги, право и наука, а неверная субординация ценностей, вытекающая из потери духовного единения людей. Дух есть целостная субъективность, устремленная к совершенным, — объективно лучшим содержаниям. В культуре внутреннее, духовное направляет внешнее, материальное: духовный смысл направляет технику жизни, а нравственность — право, жизненность государства основывается на правосознании и добровольной лояльности граждан, хозяйственные вопросы разрешаются путем воспитания людей «к братству и справедливости», качество внешних преобразований, реформ, определяется внутренним, духовным преображением людей, согласие в душах вносит согласие во внешние дела; социальные институты есть не самодовлеющие инстанции, а органы общей воли для разветвления инициативы и самодетельности граждан, промышленные и социальные технологии есть лишь средства решения национальных общенародных задач, и успешность их решения зависит не от форм собствен-

ности (фетишизм собственности), а от целей управления, которые вытекают из духа и культуры народа, его традиций и святынь; главным общественным богатством является не столько мир вещей, сколько дарования и способности людей, целостный человек, несущий в себе потенции культуры, личность как субъект самоопределения и творчества; поэтому эффективность производства определяется не вещными, а человеческими показателями (здоровье, образование, культура и др.); культурное воспроизводство людей определяет собой уровень внешнего обустройства жизни — как вести хозяйство, какие технологии предпочтительны и какие притязания государства целесообразны; базисным является не производство средств производства (группа А), а культурное воспроизводство людей в педагогическом комплексе (воспитание, образование, обучение), которое непосредственно определяет дух и культуру, интеллектуальный и профессиональный потенциал народа, а значит и производства) средств жизни, ранг в международных отношениях; самоцелью выступает духовное возвышение людей, целостное развитие их творческих сил в актах самодетельности и совместного самообновления предметного мира, деятельности, общения и мышления. Ибо духовная сущность человека универсальна и целостна. «Чем же иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы... и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека», развитием, «делающим самоцелью эту целостность развития»? Человек здесь воспроизводит себя не односторонне, а целостно, «он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» (К.Маркс).

**В. А. Гузенко**

*Днепропетровск*

## **КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ. ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ СМЫСЛОВ В ПОНИМАНИИ КУЛЬТУРЫ**

Как известно, термин «культура» происходит от латинского слова *cultura*, что означает возделывание, обрабатывание. В связи с этим в широком значении этого слова культура охватывает собою все, к чему прикоснулась человеческая рука, преобразовав предмет природы в предмет потребления. За время своего существования человечество все более быстрыми темпами расширяло круг объектов своего воздействия. Сейчас уже, наверное, мало осталось на земле такого, что человек не преобразовал бы, исходя из своих потребительских интересов.

Термин «цивилизация» происходит от латинского слова *civilis* — гражданский, государственный. В понимании этого термина нет единст-

ва. Часто оно рассматривается как синоним культуры. Иногда же, наоборот, цивилизация и культура противопоставляются. Но почти во всех случаях при употреблении понятия цивилизации имеется в виду во-первых, определенная система организации управления, при которой достигается значительная степень устойчивости общества, во-вторых, определенный уровень развития материального производства, техники, технологии.

Следовательно, чаще всего под цивилизацией понимают некий этап в преобразовании природы, осуществляемый интегрированной в единое целое социальной системой, на основе соответствующих технических достижений. Таким образом, цивилизация выступает как качественно новый этап развития культуры, если термин «культура» рассматривать в самом широком его значении. Качественная новизна заключается в интенсификации способов преобразования природных объектов. Эта интенсификация становится возможной как благодаря использованию техники, так и благодаря эффективным способам организации общества в единое целое, что увеличивает мощь его воздействия на природную среду.

В этом случае степень цивилизованности человека определяется его способностью выступать частью социальной машины, работа которой направлена на преобразование природы в предметы потребления.

Но есть другое значение слова «культура». Это, например, то его значение, которое имеется в виду в обыденной речи при употреблении такого словосочетания, как «культурный человек». Обычно это словосочетание указывает не просто на образованного человека или человека, знающего нормы этикета. В понятие культурного человека вкладывается более глубокий смысл. Он состоит прежде всего в умении так определяемого человека не вмешиваться без необходимости в дела другого человека, в умении сохранять суверенитет личности как своей, так и чужой. А значит слово «культура» приобретает в определенной мере противоположный первоначальному смысл. Быть культурным — значит не стремиться преобразовать, но, наоборот, уметь не подвергать своему произвольному воздействию других людей. Это же значение слова «культура» задействуется и в контексте экологических проблем современности. Здесь также, когда говорят о культуре современного производства, подразумевают необходимый баланс между преобразованием природы для нужд потребления и сохранением целостности природной среды, сложившейся до воздействия человека. Чем более возможно такое сохранение природной среды в процессе производства, тем выше оценивается степень его «культурности».

Можно предположить, что такое понимание культуры закладывается как основа христианского мировоззрения. Оно тесно связано с историей возникновения христианства.

Дело в том, что христианство возникает как религия, дающая выход настроениям людей, чувствующих свою полную зависимость от социального окружения. Отдельный человек ничего не может противопоставить стихии бесконечных социальных потрясений, из-за которых жизнь его становится невыносимой. Особенно это касается самых бедных и бесправных слоев населения. Повлиять как-либо на происходящие события не-

возможно. Остается только один выход — измениться самому, изменить свое отношение к происходящему. Для этого необходимо создать новое мировоззрение, то есть новое описание мира, в котором бы обездоленность и беспомощность были не недостатком, а достоинством. Мессия, на которого возлагают все свои надежды первые христиане, сам абсолютно беспомощен перед лицом власти имущих. Он был схвачен, осужден и принял смерть в страшных мучениях. От различных несчастий, подстерегающих человека в социальной жизни он не мог спасти никого, даже себя. И это был тот, кто провозгласил себя царем иудейским, за что и страдал на кресте. Но его царство не от мира сего. Следовательно, этот мир, то есть обычная социальная жизнь не поддается исправлению. Даже богочеловек превращается в социуме в страждущее беспомощное существо. Следовательно, единственно возможная позиция в отношении социума — смирение. Необходимо смиренно принять ту социальную действительность, которая окружает человека, ибо силами одного человека изменить ее невозможно. И не только невозможно, но и не нужно. Весь внешний мир создан не для нашего удобного использования его — этого мира. Он существует согласно собственным законам, данным Богом-Отцом. И долг Бога-Сына перед Богом-Отцом — принять смиренно этот мир, каким бы он ни был, даже если ему придется умереть. Больше того, отрекаясь от своей собственной воли и принимая уготованную ему судьбу, Бог-Сын только таким образом и обретает спасение.

Так что всем обездоленным и страждущим в свете символической смерти Христа уже невозможно было жаловаться на свою судьбу. Поскольку их Бог принял свою крестную смерть со смирением и покорностью, то им оставалось только следовать его примеру и принять свою собственную судьбу, весь мир и социум такими, какие они есть. Но для того, чтобы это сделать, им нужно было очень сильно изменить себя.

Следовательно, главное отличие религиозного отношения к миру состоит в том, что человек направляет свои усилия не на борьбу с окружающей его действительностью, а на борьбу с собой, не на преобразование мира, но на преобразование себя. Именно это и есть его жертва Богу. Он жертвует самым дорогим, что имеет — собою. Это вызов, достойный самого сильного человека. Причем бедные и немощные оказываются в более выгодном положении, поскольку им пришлось уже во многом отказаться от своей собственной воли. Им осталось только осознать это не как свою слабость, но как свою силу; не проклинать свою судьбу, но быть благодарным ей; не стенать, жалея себя, но стать умиротворенными и ясными. Богатым труднее отказаться от своеволия, поэтому Новый Завет неоднократно предостерегает от стяжательства. Тем более труден путь к смирению для сильных мира сего. Их жажда повелевать и господствовать оставляет мало надежды на спасение. Но в принципе путь ни для кого не заказан. Под влиянием христианства складывается новое понимание культуры, главный смысл которого состоит в усмирении гордыни, что является важнейшим шагом на пути духовного становления человечества. Главной движущей силой во взаимодействии человека с миром становится не ненависть, толкающая на уничтожение и порабощение как людей, так и

природы, но любовь. Любовь есть принятие мира, людей, природы, всей окружающей действительности.

Таким образом, можно предположить, что в слове «культура» содержатся два диалектически противоположных смысла, единство которых составляет его суть. С одной стороны, невозможно отделить от его значения момент преобразования, воздействия, приспособления, но, с другой стороны, наличествует также момент ограничения произвола, смирения, отсутствие насилия. Объединение этих двух аспектов позволяет постичь сущность феномена культуры. «Культурным» можно считать такое взаимодействие человека и общества с окружающим его миром, при котором достигается гармония между ними. Но это возможно, если человек целенаправленно стремится преобразовать не только мир, но и себя также. В другом случае воздействие человека на мир нельзя определить иначе чем насилие, приводящее к трагедиям и катастрофам. Но такой способ взаимодействия никак нельзя совместить с понятием культуры.

С. Ф. Денисов, Л. В. Денисова

Омск

## ПРАВДА И НЕПРАВДА КАК СМЫСЛОВЫЕ ДОМИНАНТЫ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

В известной работе О. Шпенглера современная цивилизация представляет собой этап угасания культуры, и это выражается в повсеместной технитизации мышления и отношений между людьми. Однако наряду с этими техническими критериями различия культуры и цивилизации можно зафиксировать и другие смысловые доминанты, в частности, ориентацию общества на правду и неправду. Это позволяет оценить современную культуру и цивилизацию с человеческих позиций, а не ограничиваться исследованием только технической составляющей бытия. «Внешне привлекательное цветение современной техногенной цивилизации не избавляет ее от проблемы смыслового наполнения жизни индивида. Не вдаваясь в обсуждение негативных сторон жизни в цивилизации, можно указать принципиальную особенность, суть которой в том, что распространяющаяся в глобальных масштабах цивилизация не несет в себе того, что В.С.Соловьев называл добрым смыслом жизни. Более того, она устраняет этот добрый смысл и разрушает личностное начало, оставляя место лишь для индивидуальной конкуренции в погоне за комфортом и наслаждением, не приносящим индивиду ни глубоких чувств, ни духовного творчества, ни ясной исторической перспективы» [1].

С одной стороны, правда может рассматриваться как специфическая форма истины, она выступает источником жизни, поэтому ее условно можно назвать «антропо-деонтической» истиной. С другой стороны, правда включает представление об иерархии ценностей, где высшее место

принадлежит нравственности. В правде события и поступки квалифицируются как злые или добрые и задается критерий справедливости. Он заключается в господстве принципа: низшие ценности не равны высшим, что, в частности, выразилось в формуле «богу — богово, а кесарю — кесарево». Правда является продуктом совместной деятельности людей и, несмотря на то, что она представляет собой форму знания, она обладает способностью укореняться в психике человека, что способствует становлению сознания и совести. Этимология последних указывает на то, что «со — весть» и «со — знание» представляют собой совместные знания людей о должной, правильной жизни. Правда выступает центром культуры, ее основной смысловой доминантой. Многочисленные формы сознания: правовое, эстетическое, политическое и другие, опирались на те или иные представления о правде. Кроме того, философия и религия видели свою основную задачу в рациональном и эмоциональном обосновании правды.

Доминирование правды в интеллектуальной жизни способствует становлению установки на преобразование общества, на выработку идеалов настоящей жизни. Правда представляет собой не просто смысловую доминанту культуры, она вполне может быть рассмотрена в качестве системообразующего фактора самой культуры, что, опять-таки, вполне соответствует этимологическому смыслу слова «культура», производного от «культ», а именно, культура — это культ правды, культ высших ценностей, способствующих консолидации общества в единое целое. Второе широко известное смысловое значение термина «культура» — «обработанность», преобразование диких форм в формы разумные. Именно правда, укореняясь в психике человека, способствует становлению человека-разумного.

Цивилизация, в отличие от культуры, характеризуется не только технизацией всех сфер жизни, но, прежде всего, крушением правды и деконструкцией философских и религиозных форм ее обоснования. Современная эпоха уже вступила в стадию цивилизации, которая пока именуется «постмодерном». Господство в интеллектуальной сфере метарассказов постмодернисты называют «модерном». «Когда ... метадискурс прибегает эксплицитным образом к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т.п. — то науку, которая соотносится с ним, в целях самолегитимизации решают назвать «модерном». И таким образом, например, правило консенсуса между отправителем и получателем ценностного высказывания об истине, считается приемлемым, если оно вписывается в перспективу возможного единодушия рассудительных умов: это может быть рассказ эпохи Просвещения, когда герой познания работает ради великой экономической цели, всеобщего мира. Здесь можно видеть, как легитимизируя знания через метарассказ, включающий философию истории, приходят к тому, чтобы задаться вопросом о законности институций, ведающих социальной связью, поскольку эти последние также нуждаются в легитимизации. Справедливость, та-



ким образом, оказывается соотносимой с великим рассказом в той же мере, что и с истиной» [2].

Ж. Делез признает, что основной целью платоновской философии было формирование критериев, позволяющих отличить истинный мир от ложного, сущность от явления, интеллигибельное от чувственного, идею от образа, оригинал от копии, модель от симулякра. Говоря другими словами, цель платоновской философии — обоснование правды с ее жесткой иерархией ценностей, с однозначными критериями отличия правды от неправды, копий-иконов от симулякров-фантазмов. Однако в эпоху постмодерна, или эпоху цивилизации, выражается недоверие к метарассказам. «Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс, в свою очередь, предполагает это недоверие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от нее университетской институции. Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель. Она расплывается в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных, дескриптивных и т.п. частиц, каждая из которых несет в себе прагматическую валентность» [3].

Эпоха цивилизации характеризуется не только недоверием к классической метафизике, но и тем, что на поверхность бытия выплывают симулякры, разрушающие любые формы правды, ибо наносят удар по ценностной иерархии, не признавая деления ценностей на низшие и высшие. При господстве симулякров «нельзя даже прибегнуть к модели Другого, ибо никакая модель не может устоять против головокружения симулякра. Больше нет никакой привилегированной точки зрения, нет и объекта, общего для всех точек зрения. Нет никакой иерархии, нет ни второго, ни третьего... У того же Самого и Подобного больше нет иной сущности, кроме симуляции — то есть выражения действий симулякра. Нет больше никакого отбора. Неиерархизированное творение представляет собой сгусток сосуществований и одновременность событий. Это — триумф ложного претендента» [4].

Таким образом, цивилизацию можно определить как бытие человека в условиях неправды, в то время как культура представляет собой бытие человека в ситуации правды. Но даже находясь в окружении неправды, человек как и любое живое существо, ищет наиболее эффективные пути выживания. Отсюда цивилизация также может быть понята как сфера эффективности в условиях неправды.

Конечно, и в условиях культуры человеку безразличен поиск оптимальных путей достижения целей, но дело в том, что эффективность в мире культуры опирается на правду, в то время как в мире цивилизации поиск эффективности осуществляется в условиях неправды. При этом философия отказывается от своей функции обоснования правды, в условиях цивилизации в философии на первый план начинает выходить методологическая функция и осуществляется обоснование плюральности идей и истин.

1. Чешев В.В. Человек как мыслящее существо. Томск, 2000. С.201.
2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998. С.10.
3. Там же. С11.
4. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург, 1998. С.342.

Н. А. Едалина

*Новороссийск*

## **САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ КАК МЕРА ЕЕ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗОВАННОСТИ**

Самоопределение как становление собственного «Я», выбор друзей, профессии, спутника жизни, ценностей само по себе есть сознательный акт отражения действительности. Одновременно это процесс творчества себя, своей жизни, судьбы, порой до боли мучительный. Так же это явление, результат, точка, период жизни, когда происходит осознание, понимание, сравнение с наличным и желаемым у себя и других и личностное приятие. Именно в синергии творчества возможно рассматривать самоопределение в аспекте проблемы «Личность, культура, цивилизация».

Будучи сторонниками антропологического подхода, мы рассматриваем культуру и цивилизацию как характеристики человеческого бытия. Если сущностью цивилизации выступает отношение общества к природе, а сущностью культуры — отношение личности к обществу, то программа личности включает выполнение целей-заданий для себя, рода и вида.

Сущность культуры и цивилизованности личности фиксируется в актах самоопределения личности, в отношениях личности к своему «Я», к обществу и, как части общества, к природе. Мерой культуры и цивилизованности личности служит самоопределение как творчество.

В самом понятии «самоопределение» заложено действие, направленное на творческий поиск. Определить — значит установить, найти существенные признаки объекта или явления. Определение есть результат, итог конкретного процесса поиска. Первая часть слова указывает на особенность этого процесса и результата: поиск осуществляется сознательно (человек как субъект самоопределения ставит цель, находит средства, реализует, корректирует, оценивает) и самостоятельно (человек опирается на личностные достижения, сформированные к данному моменту, внутренний мир в целом).

Предметом творческого поиска выступает личностная позиция, объектом — вся жизнь с ее различными обстоятельствами, включая самого человека. Самоопределяться человеку приходится во многом: в социокультурных ценностях, в идеалах, в мировоззренческих вопросах, в собственном самосознании (общечеловеческом, гражданском, этническом, религиозном, историческом, нравственном, профессиональном, половом

и т.д.), в своих отношениях к миру. Субъективно процесс поиска человек переживает, а критерием результата (самоопределившийся человек) является положительное самоощущение и удовлетворенность.

Становление самоопределения как системного личностного качества проходит несколько этапов. Представляется возможным соответственно выделить уровень культуры и цивилизованности, на котором находится личность.

На подготовительном этапе у человека создаются предпосылки способности самоопределяться, вырабатываются внутренние критерии оценки объектов, осуществляется разрешение проблемностей различного уровня. Все это способствует накоплению субъектного опыта. На этом этапе, относящемся, как правило, к юности, человек формирует собственную идентичность, целостность. Как видим, самоопределение личности происходит на данном этапе как творчество своего «Я». Ему соответствует следующий уровень культуры и цивилизации — уровень самопознания, самовыражения и саморегуляции в обществе и природе. Единство этих трех начал проявляется внешне в культуре мышления, эмоций, поведения и общения, что свидетельствует, в свою очередь, о формировании личности.

Для самоопределения личности должны сложиться предпосылки: это определенный уровень психического и личностного развития, складывающийся в условиях общения и деятельности, характеризующийся способностью к социальному мышлению и рефлексии, сформированностью самосознания, «Я»-концепции, нормативно-ценностной системы и образа мира, наличием субъективного опыта жизнедеятельности.

Основной этап становления самоопределения личности предполагает две линии: поддержание самотождественности и ее совершенствование. Возможно, что одна из них окажется доминирующей либо на одном из жизненных этапов, либо в течение всей жизни человека. От этого и будет зависеть качественный уровень самоопределения личности, раскрывающий сущностную характеристику субъекта, конструирующего свое жизненное поле в ситуации неопределенности. Очень важно для личности не заикливаться на одних и тех же способах и средствах самоопределения, а, проявляя творчество, решать проблемы наиболее эффективно, беря на себя ответственность за результаты.

Самоопределение личности на данном этапе предстает как творчество для себя и своего рода (генеалогического древа). Ему соответствует культура и цивилизованность самоутверждения и самореализации себя в обществе и природе.

Возможно, на наш взгляд, выделить и такой уровень культуры и цивилизации как самоактуализацию, когда самоопределение личности происходит как творение целостного «Я» и творчество во имя Человечества. Наступление данного этапа возможно лишь тогда, когда самоопределение личности происходит как постоянное творчество, когда личность уже не может не творить во благо.

Итак, самоопределение может выступать мерой культуры и цивилизованности личности, а те, в свою очередь, являются мерой развития личности и общества.

**В. А. Ерофеева**

*Екатеринбург*

## **КУЛЬТУРА И ПРИРОДА**

Теперь исследование культуры происходит с той же постановкой вопроса и теми же методами, какие применяются к любой живой системе, если мы обращаемся к характеристике человеческого бытия. Сегодня все социальное и коммуникативное поведение Человека обуславливается не только развитием культурных традиций, но и тем, что каждый индивид в основе своего развития опирается на свои собственные чувства, эмоции и природные инстинкты. Таким образом, опровергается философско-антропологическая теория, по которой Мир Культурный, возделанный, рукотворный противопоставляется Миру «дикому», стихийному, естественно-му, природному.

В погоне за культурными и материальными ценностями, властью, знаниями человек трансформируется и превращается в сугубо социально-городской механизм; и индивидуальные эмоции, желания он подстраивает под общественную систему ценностей. А свои чувства и своя собственная жизнь попадают под категорию «непонятного». Поэтому мы рассмотрим те работы, в которых есть упоминание о кризисе в чувственном мире человека. Возьмем, к примеру, взгляды нескольких наших современников: Г. Буркхардта и К. Лоренца, дающих общее представление о современном характере взаимоотношений между людьми.

Если начинать с отношения «индивид и общество», то картина мира будет построена таким образом, что в ней не находится место чувственности. Чувства же попадают здесь в поле зрения лишь как средства получения информации, так как единственно важным становится само «знание».

Следовательно, отворачиваясь от чувственности, системное мышление превращается в идола. И человек в современном понимании — это, прежде всего, разумное, мыслящее, рациональное существо, а потом уже коммуникабельное и чувственное.

Рациональное мышление есть вера в систему, как бы безупречную, а это значит, что человек отказывается от индивидуальности и принимает обобщенность, верит во власть, силу, организацию, в которой он является лишь несовершенной частью. А где подавляется индивид, там подавляется «чувственное» в человеке. Конечно, современный человек не мыслит своей жизни без различных организаций, однако, в то же время следует знать, что ни одна мечта не реализуется через них. В общественных системах людей учат постепенно, спланировано постигать себя и строить свою

жизнь. Так человек подключается к огромному механизму, чувствует силу и мощь этой системы и начинает верить в свою «мнимую» личную значимость, верит в деформированную картину мира, и эта вера в систему изменяет его чувственную жизнь.

Чувственная жизнь оказалась разрезанной пополам: одна ее часть принадлежит к области нравственного и эстетического, то есть к области «возвышенного», а другая — область «инстинктов» — превратилась в сферу, где нет места «разумному» человеку. Но эстетическая открытость формам, краскам мира и чувственная открытость человека к человеку суть единое понятие, то есть все это только лишь чувственное отношение к действительности. И если это будет пониматься, тогда люди начнут осознавать, что нет четких границ между двумя этими половинами.

В современных условиях человек рассматривается как изолированное эгоистическое существо, стремящееся лишь к удовлетворению своих интересов, при этом любым путем. Появляется новый эгоист, который уже не верит в жизнь, а поклоняется системе и «золотым правилам успеха». Современная мораль выработала особое отношение к чувственности, а именно, независимо от истории и социального устройства общества чувственность вызывает у человека страх за самого себя. Современный индивид, наученный отождествлять себя лишь с «социальным человеком», забывает о своем чувственном начале. Ограничения в эмоциях и желаниях порождают все большие и большие страхи: так как человек перестал отождествлять себя с телом, с природой, он заостряет внимание лишь на разуме. Человеку тяжело одновременно приспособиться как к потребностям тела, так и к потребностям разума. Под влиянием господства чуждого чувственности мышления связь людей с окружающей природой и животным миром стала в течение столетий такой непрочной, что у нас пропало желание радоваться от общения с тем, что называется Природой.

Человек забыл свою чувственную основу, он потерялся в своем собственном, но незнакомом и враждебном ему городском мире. Каждый из нас рискует потерять все то, что способен дать ему Мир через чувствительность: доверие, хорошее настроение, любовь, жизнь. Современный человек начинает понимать, что он не может жить одним лишь духом или одной лишь материей. Прежде всего, каждый из нас живет чувственным взаимодействием со всем, что есть рядом с ним, над ним и под ним. Человек, подавляя в себе чувственное начало, не способен подавить в себе инстинкты, которые даны ему изначально от природы. Одним из таких проявлений инстинктов является агрессивность, которая сегодня, как злое наследство, сидит в крови у каждого человека.

Роль агрессии в социальной системе очень велика, так как она способствует упорядочению совместной жизни. Каждый из совместного живущих индивидов знает, кто сильнее его самого и кто слабее. Так, слабый без борьбы отступит перед более сильным. Вся эта система взаимоотношений, основанная на природном инстинкте, ведет к иерархии. Благодаря этому борьба между членами общества и более жесткий отбор через войну трансформируется в отбор через конкуренцию.

Человеческое общество стремится изолировать себя от природы, создавая свою искусственную среду. Если бесстрастно посмотреть на человека, каков он сегодня, то мы увидим, что в руках у него водородная бомба, подарок его собственного разума, а в душе — не чувства, а инстинкт агрессии — это неизбежное наследство, с которым пока рассудок не может совладать. Агрессия стала симптомом современного упадка культуры, ибо человек рационализировал все сферы своего бытия, но полностью подавил в себе чувственное отношение к окружающему миру, то есть человек забыл про любовь. Индивид репрессировал чувства, но на это место пришли инстинкты, которые стали опасны. Агрессия вызывается тем, что у человека недостаточно социальных контактов, а особенно, к числу сильных факторов относится то, что у человека недостаточно любви в жизни. Таким образом, человечество изолировало себя от природного мира, построило искусственную вселенную-социум, стремясь усовершенствоваться, подавляя в себе чувственность. Но итог оказался плачевным: а именно, индивид превратился не в «суперчеловека», а в «суперагрессивное животное».

Как мужчины, так и женщины, разъединяя свою чувственность, стремясь ее контролировать, забывают о своих природных основах. Мы делим любовь на духовную и плотскую, таким образом, загоняя себя в тупик. Современный индивид ставит четкие границы между личной и общественной жизнью.

Но можно ли предотвратить те опасности, которые вырастают из человеческой агрессии? Современный индивид слишком хочет видеть себя центром мироздания, чем-то таким, что по самой своей сути не принадлежит остальной природе, а противостоит ей как нечто иное и высшее. На сегодняшний день упорство в этом заблуждении слишком велико. Но что мешает людям прислушиваться к себе и предотвратить беду, не разделять и властвовать, а творить и любить, соединяя культуру и природу в общую, живую, чувственную систему?

1. Буркхард Г. Непонятая чувственность. набросок антропологии чувственности. М., 1995.

2. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998.

**О. А. Жукова**

*Челябинск*

## **СОВРЕМЕННОСТЬ НА ПОРОГЕ БУДУЩЕГО: ОТ ЦИВИЛИЗАЦИИ К КУЛЬТУРЕ**

В реальном времени человека культура, в которую он погружен, со-равна ему или со-временна. Однако, человек XX века иначе стал трактовать само понятие современности. Современность приобрела статус ус-

тойчивого культурно-исторического термина, обозначающего опыт существования человека именно в XX веке. Столетие было открыто как новая страница летоисчисления, другой отсчет времени культуры. Более того, хронотоп истории оказался теоретически и философски осмысляемым. Современность предполагала некоторое ускорение всех процессов жизни человека, связанных с производством, социальным устройством, бытом, художественной практикой. Кроме того, она содержала в себе прообраз будущего, стремилась строить себя как сегодняшняя альтернатива к мерно текущему настоящему. Настоящее же воспринималось, отчасти, как инерция прошлого.

Настоящее разрушалось достаточно активно путем естественного изменения всех видов деятельности, а также реагируя на мощные провокации. Их природа различна, но сила и характер воздействия очень велики. Относительно художественной культуры достаточно вспомнить манифест футуризма, написанный по-французски итальянцем Ф.Т.Маринетти в 1909 году. Этот опыт будущего был внедрен в историческую и культурную плоть XX века, открыв великую эпоху эстетических манифестов, составивших летопись модернизма. Появилась и удачная культурологическая формула — авангард — тот, кто впереди, тот, кто выполняет функцию локомотива истории.

Катастрофический опыт современности, в котором отрабатывались новейшие социально-политические способы и механизмы изменения реальности, связан в первую очередь с революционной историей России и Первой мировой войной. После этих событий, пережитых миром, искомые очертания будущего обрели ясно выраженный облик настоящего или современности. Все последующее развитие общества и мировой культуры представляет собой этапы реализации потенций, которые содержались в структуре данных событий: глобализация политических и экономических взаимосвязей, универсализация образа жизни на основе процессов индустриализации и урбанизации, омассовление культуры, отход от традиций, новые ценностные ориентиры и структура потребностей. Компьютерная революция ускорила данные тенденции, переведя стрелки истории от цивилизации модернизма к цивилизации постмодернизма, подготавливая основу для осуществления третьего этапа современности — антропогенной или технотронной цивилизации.

Описываемые изменения сопровождалось неизбежным возникновением глобальных противоречий или конфликтов, связанных со столкновением старых и новых идеологий, традиций, типов цивилизаций и репрезентирующих их опыт жизни культур. Этот конфликт обособлялся еще и тем, что новая традиция или новая культура осуществляла себя не просто как иная (другая) культура, но как антикультура (антитрадиция), искореняющая прежнюю и занимающая ее место. Подобный радикализм нес за собой практику циничного распоряжения человеческими, природными и культурными ресурсами с позиции силы, приводя к неслыханным жертвам. Последними оплачены опыты построения тоталитарных государств.

Более щадящие и эффективные варианты модернизации — вхождение в современность — демонстрируют некоторые страны азиатско-тихоокеанского региона. Им удалось найти удовлетворительный баланс между традиционным и авангардным, устойчивой системой жизненных ценностей, базисных для культуры и опирающихся на традиционный комплекс религиозных, нравственных воззрений, и новой философией технологического перевооружения экономики.

Однако общими результатами осуществления проекта Современности следует считать сегодня, скорее, не цивилизационные достижения, а негативные последствия. Эта та реальность, которая уже со-равна нашей современности. Оценки ее состояния крайне неутешительны.

Силовой рывок в современность оказался чрезвычайно ресурсозатратным. Вместе с человеческими жизнями исчезали целые пласты культуры. Цивилизация, выступающая материально-технологической базой культуры, лишилась своих духовно-культурных основ, иначе, потеряла онтологическую нишу существования. «Привязка» человека к общему дому человечества, к памяти рода, культуры, истории все менее существенна. Соответственно, рождается особый тип безответственного поведения, которое стремится найти опору в различных «удобных философиях» — нейтральных или агрессивных. Их носителями выступают как отдельные индивидуумы, так и целые группы, сообщества, государства. В условиях высокоразвитой цивилизации со сложным и действенным набором инструментария такие стратегии поведения становятся крайне опасными.

Черта глобального кризиса и его параметры достаточно четко описаны, сформулированы и просчитаны в тенденциях развития. Вместо ожидаемых благ от достижений цивилизации, которые с психологической точки зрения весьма понятны, будучи зашифрованы в магической цифре нового тысячелетия, мы можем получить необратимую логику деградиционных процессов. Цивилизация, отказавшаяся от соблюдения и следования законам Духа, совести, творчества, окончательно исчерпает свои жизнестроительные духовно-интеллектуальные ресурсы, войдет в стадию стагнации и упадка. Данный сценарий может быть изменен и в худшую сторону, что связано с реальной опасностью антицивилизационного «взлома» средствами самой же цивилизации. Осуществить подобную «акцию» способны те самые антикультурные, лишенные духовной почвы ее носители. Агрессивное наступление нового вандализма, явное или завуалированное, сопровождает сегодняшний этап истории.

Все пути решения данного комплекса проблем сводятся к проекту альтернативной духовно-экологической цивилизации. Ее осуществление предполагает как рациональный поиск адекватных ответов, так и иррациональный, интуитивный — на основе глубокого духовного опыта. Но и рациональные действия должны быть «пропущены» через систему духовно-нравственных оценок. Очевидно, что опустошенные современностью культурные ниши должны быть заполнены, а связи человека с миром восстановлены в недрах духовно-культурных традиций.



Говоря о возможности развития философии универсализма, подчеркиваем, что подлинной универсальностью или общностью является неотчуждаемая духовная природа человека. Это означает, что все проекты построения метакультуры будущего должны исходить из данной парадигмы. Последнее указывает на необходимость как философско-теоретического осмысления настоящего феномена, так и восстановления духовной природы человека в своих культурных правах как высшей ценности в иерархии смыслов, целей и значений цивилизации, которая должна обрести новое самосознание.

**Г. К. Игнатьева**

*Курган*

## **КУЛЬТУРА КАК СФЕРА СВОБОДНОЙ САМОРЕАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ**

Культура является объектом внимания многих наук, каждая из которых рассматривает ее под своим углом зрения и формулирует свое понимание культуры. Обобщенный образ культуры стремится задать философия, но проявления культуры так многогранны и многообразны, что и в философии не сложилось ясного и четкого понимания культуры. В связи с этим в литературе существует множество определений культуры, среди которых есть несколько наиболее часто встречающихся.

Так, культуру рассматривают как особый, искусственный мир, созданный человеком, вне которого человеческое существование уже невозможно. В отличие от других живых существ человек рождается дважды, один раз по законам природы, второй раз по законам культуры. Культура — это мир, который преобразует биологические способности и потребности человека, наполняет их человеческим содержанием. Культурные умения, навыки формируются в процессе длительного воспитания и самовоспитания.

Довольно часто культуру понимают как систему ценностей. Именно в культуре формируются ценностные ориентации, вкусы, идеалы, облагораживающие и возвышающие человеческое существование. Культура как система ценностей, накопленных и проверенных предшествующими поколениями людей, регулирует человеческие взаимоотношения, облегчает ситуации выбора, предлагая готовые «культурные образцы» поведения. Другими словами, культура как система ценностей учит человека жить в обществе по человеческим законам добра, справедливости, гуманности.

Человек не просто потребляет, но и сохраняет, передает накопленные знания, умения, ценности. Но самое, пожалуй, главное состоит в том, что человек творит культуру. Культура — живой, постоянно обновляющийся и изменяющийся, благодаря усилиям человека, мир. Создавая богатый и разнообразный мир предметов, человек реализует свои знания, мечты и

тем самым реализует себя, а культуру в этом случае можно понимать как сферу свободной самореализации человека. Именно свободной, так как сам человек определяет меру своего приобщения к культуре: либо он ограничивается только ее потреблением, причем часто бездумным, повторением готовых схем и образцов, либо привносит в культуру нечто новое. По сути дела, вопрос о свободе — это вопрос о том, можно ли рассматривать бытие человека как творческую (культурную в первую очередь) деятельность или нет? Свобода человека — это прежде всего возможность и способность творческого самовыражения.

В творчестве свобода воплощается наиболее полно, но, чтобы творить, человек должен духовно самоопределиться, выбрать ценностные ориентиры своей деятельности и этот выбор имеет огромное значение для культуры. Свободная деятельность свободного человека может оказаться разрушительной для культуры.

Вопрос о взаимоотношениях культуры и свободы стал особенно актуальным в XX веке. Его пытались осмыслить многие философы, в частности Н.О.Лосский и Ж.-П.Сартр. Оба философа отрицали понимание свободы как независимости от каких-либо условий. В этом случае человек только отчасти свободен: можно быть независимым от одних и зависимым от других условий. Н.О.Лосский и Ж.-П.Сартр понимали свободу как свободу человеческой воли, свободу хотения, которая не тождественна капризу или произволу, но является выражением сущности человеческой жизни, индивидуального характера бытия. Оба философа утверждали абсолютную свободу человека. В отличие от животного, человек — существо незавершенное, он всегда только замысел, проект. Обладая свободой, человек сам делает себя: героя, преступника, заурядную личность. При этом Бог, другие люди, общество в целом, ценностные установки не могут повлиять на выбор человеческой воли. Не мир определяет поведение человека, а человек своими поступками определяет мир. Мыслители утверждали, что в этом смысле человек всегда свободен. Только человек есть причина своих поступков, которые «рождаются» из него самого. В ситуации выбора поведение человека определяет не разум, а его подлинное, экзистенциальное «Я». Совершая тот или иной поступок, человек духовно самоопределяется, выбирает, творит свою сущность, а вместе с тем творит и мир вокруг себя.

Однако в понимании свободы Н.О.Лосским и Ж.-П.Сартром есть одно принципиальное отличие. Человек у Сартра не укоренен в Боге, ему не на что опереться в мире, кроме себя самого. Другие люди также свободны, поэтому не могут помочь индивиду в ситуации экзистенциального выбора. Человек остается наедине с собой во враждебном ему мире. Он сам для себя становится Богом и сам полагает ценности, на основании которых творит мир и себя. Но такое творчество таит в себе разрушительные последствия для культуры, что собственно и продемонстрировал XX век.

Н.О.Лосский решает проблему иначе. Мир и человек созданы Богом. Но Бог творит человека не как некий автомат, которым можно управлять, но как самобытное, незаменимое и свободное существо. Свобода неотде-

лима от зла, поэтому у человека два пути поведения: путь добра и путь зла. Выбравшие путь добра, любви к Богу ориентируют свою жизнь на высшие ценности и увеличивают степень своей положительной свободы. Жизнь людей, выбравших путь зла, эгоизма, становится погоней за мнимыми, относительными ценностями, уменьшающими положительную свободу человека. Существование в мире зла убеждает человека в необходимости добровольного принятия и служения высшим ценностям.

Таким образом, учение Н.О.Лосского о свободе и ценностях основывается на религиозном мировоззрении, согласно которому в основе творческой деятельности личности находится единение человека с Богом и признание существования абсолютных ценностей.

**Н. Е. Калганов**

*Липецк*

## **СООТНОШЕНИЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО И ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДОВ С ФОРМАЦИОННЫМ**

До последнего времени в осмыслении истории доминировал формационный подход. Разработанный Марксом и Энгельсом, он рассматривал всемирно-исторический процесс как последовательный процесс смены общественно-экономических формаций. Во главу угла при формационном подходе объяснения хода исторического развития ставится способ производства материальной жизни, который обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще.

По Марксу, «не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» и ни одна общественная формация не погибнет, прежде чем разовьются производительные силы, для которых она дает достаточно простора(1, с.5-9).

За последние годы, когда бывший Советский Союз, а впоследствии и Россия, проиграв Западу в экономическом соревновании, резко сменила парадигму своего развития, отказавшись от построения социалистического и коммунистического общества, многие современные историки, философы, культурологи стали все больше внимания уделять достижениям мировой науки в разработке теории цивилизаций.

Это произошло прежде всего потому, что распалась ранее существовавшая биполярная система, сложившаяся ранее около двух великих держав — США и Советского Союза. В мире заговорили о конце истории, о неоспоримой победе экономического и политического либерализма(2).

На рубеже столетий общественная научная мысль увидела в формационном подходе ряд существенных недостатков и уязвимых мест.

Прежде всего, формационный подход берет за основу объективные производственные, не зависящие от людей, отношения. Человек при та-

ком подходе занимает второстепенное положение, а общественное сознание является надстройкой над экономическим базисом.

Смена общественно-экономических формаций при таком подходе идет только по восходящей линии, то есть история рассматривается как всеобщий однолинейный процесс и различия между странами допускаются только по вертикали, в рамках формационного коридора: идущие впереди, отстающие и т.д. (3, с.18-19).

Появились призывы отказаться от теории формационного развития в качестве общеметодологической основы, к разработке методов синтетического подхода в изображении общества, переходу к антропологически ориентированной истории или культурноантропологии (4, с.34).

Некоторые ученые считают, что после радикальной и чрезмерной критики формационного подхода к объяснению и постижению мировой истории общественная мысль осталась без адекватной общетеоретической парадигмы (5, с.5).

Усиление внимания ученых к культурологическому и цивилизационному подходу объясняется рядом причин. Прежде всего — отказом от господствующей ранее единой марксистско-ленинской идеологии, переходу к плюралистическим взглядам на историю.

Этому также способствовал вывод, сделанный к концу XX века американским профессором С.Хантингтоном о том, что самые значительные конфликты будущего развернутся вдоль линий разлома между цивилизациями и что различия между цивилизациями не просто реальны, но и наиболее существенны (6).

За последнее десятилетие современные российские историки, философы и культурологи получили более широкий доступ к отечественной и западной научной мысли, прежде всего трудам Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева, П.А. Сорокина, а также М.Вебера, О.Шпенглера, А.Тойнби.

Суть культурологического и цивилизационного подходов заключается в том, что при таком подходе можно более глубоко увидеть не только единство, но и многообразие исторического процесса, многообразие вариантов развития человечества, не являющихся единственными, идеальными, исключительными. При цивилизационном подходе, в отличие от формационного, именно человек стоит в центре внимания. В целом у нас преобладает культурологический подход к определению понятия «цивилизация». В большинстве случаев понятие «цивилизация» приравнивается к понятию «культура». Культурологический путь к пониманию цивилизации сводится к культурным характеристикам мира людей. Тем самым цивилизационный подход отжествляется с культурологическим. Цивилизационный подход ориентирован прежде всего на поиск доминантной формы социальной интеграции. Культурологический же на изучение культуры как доминанты социальной жизни (7, с.114-115).

Выдающийся русский ученый Н.Я. Данилевский, еще в 1871 году написавший книгу «Россия и Европа», разработал в ней теорию культурно-исторических типов и сформулировал общие законы исторического развития. Его не удовлетворяло схематичное деление истории на древ-

нюю, среднюю и новую. Он был убежден, что формы исторической жизни человечества не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам, и только внутри одного или того типа, или, как говорится, цивилизации, и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление он считал подчиненным. Главное же, по его мнению, «...должно состоять в отличии культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного — одним словом, исторического развития» (8, с.71-72). По Н.Я.Данилевскому каждый культурно-исторический тип развивал самостоятельным путем начало, заключающееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу.

Освальд Шпенглер, немецкий философ, в своей работе «Закат Европы» в начале XX века проблему цивилизации, как одного из основных вопросов истории, понимает как логическое следствие, завершение и исход культуры. По его выводу каждая культура имеет свою собственную цивилизацию. «Цивилизация есть неизбежная судьба культуры. Цивилизация — это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Культура и цивилизация — это живое тело души и ее мумия. Культурный человек живет, углубляясь внутрь, цивилизованный живет, обращаясь во внешнее, в пространстве, среди тел и фактов» (9, с.69, 461-462).

Этими выводами О.Шпенглер вторит выводам Н.Я.Данилевского о том, что прогресс заключается в проявлении человеческого духа (8, с.74).

К мыслителям, придерживавшимся сходной точки зрения на предмет истории, относился английский историк Арнольд Тойнби. Он в своем труде «Постижение истории» разработал концепцию цикличности цивилизаций, придал понятию категории «цивилизация» особое значение. Это понятие все в большей степени используется в трудах философов, историков, культурологов, обогащает духовный мир человечества. Он предостерегает от заблуждений в утверждениях относительно уникальности, большей значимости отдельных цивилизаций, предупреждая, что в духовном поединке последнее слово еще не сказано, что общество, именуемое «западным», проявляет тенденцию к постоянному расширению, но за все время существования оно так и не добилось доминирующего положения в мире во всех планах — экономическом, политическом и культурном (9, с.34,85).

Преимущества культурологического и цивилизационного подходов — это представление об истории как о многовариантном процессе, дающее возможность сравнивать, сопоставлять и делать необходимые выводы.

Цивилизационный подход дает возможность наблюдать становление и противостояние культур, делать человечеству, в том числе и России, более осмысленный выбор в своем последующем развитии.

Каково же соотношение цивилизационного и культурологического подходов с формационным? Оно заключается в синтезе поступательного движения человечества и многовариантности развития составляющих его частей. Сочетание цивилизационного и культурологического подходов с формационным дает возможность более глубоко понимать философию истории.

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13.
2. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопр. философии, 1990, №3.
3. Семенникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. Брянск, 1996.
4. Гуревич А.Я. О кризисе современной исторической науки // Вопр. философии. 1991. №2-3.
5. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1998.
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис, 1994, №1.
7. Культурология. Ростов-на-Дону, 1998.
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С-Петербург, 1995.
9. Шпенглер О. Закат Европы. Минск, 1998.
10. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991.

**М. В. Капустин**

*Полевской*

## **ПРОБЛЕМЫ САМООРГАНИЗАЦИИ МАТЕРИАЛЬНЫХ СИСТЕМ И ИХ РОЛЬ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ БЫТИИ**

Проблема самоорганизации материальных систем в XX веке становится одной из центральных проблем науки. Существенный вклад в решение этой проблемы вносит системный и информационный подходы. Терминология, выработанная в этих областях исследования, приобрела общенаучный характер в описании и объяснении процессов самоорганизации. Но обе эти области исследования имеют дело в основном с материальными системами уже достаточно высокого уровня организованности: биологические системы, социальные, технические и т.д. Процессы самоорганизации в неживой природе остаются вне интересов этих подходов.

Решение этой задачи берет на себя научная дисциплина, именуемая *синергетикой*. Ее основоположниками считаются Г.Хакен и И.Пригожин. Как отмечает Г.Хакен, принципы самоорганизации, изучаемые этой наукой, распространяются «от морфогенеза в биологии, некоторых аспектов функционирования мозга до флаттера крыла самолета, от молекулярной физики до космических масштабов эволюции звезд, от мышечного сокращения до вспучивания конструкций». Значение синергетического подхода к изучению природных процессов трудно переоценить. Этот подход позволяет решить вопрос, который мучил основателей термодинамики: почему вопреки действию закона возрастания энтропии, который ха-

рактизует естественное стремление материальных систем к состоянию теплового равновесия и беспорядку, окружающий нас мир демонстрирует высокую степень организации и порядка.

Подобно движению, пространству, времени, отражению системность представляет собой всеобщее, неотъемлемое свойство материи, ее атрибут. Будучи характерной чертой материальной действительности, системность фиксирует преобладание в материальной действительности, системность фиксирует преобладание в мире организованности над хаотичными изменениями. Последние не отделены резко от оформленных образований, но включены в них и подчиняются в конечном счете действию электромагнитных, гравитационных, других материальных сил, действию частных и общих законов. Неоформленность изменений в одном каком-либо отношении оказывается упорядоченностью в другом. Организованность присуща материи в любых ее пространственно-временных масштабах.

Структурность — это внутренняя расчлененность материального бытия. И сколь бы широк ни был диапазон мировидения науки, он постоянно связан с обнаружением все новых и новых структурных образований. Если раньше взгляд на Вселенную замыкался галактикой, затем расширился до системы галактик, то теперь изучается Мегагалактика как особая система со специфическими законами, внутренними и внешними взаимодействиями. Структурное многообразие, т.е. системность, является способом существования материи.

Исходным понятием в представлении материи как структурно упорядоченного образования выступает понятие «система». С этим понятием могут быть связаны представления о мире в целом, формы движения материи, структурные уровни организации материи, различные аспекты, уровни, «срезы» этих материальных объектов. На этом понятии как на исходном базируется вся картина всеобщей структурированности материи. Определение, данное одним из основоположников общей теории систем Л.Берталанфи: *система — это комплекс взаимодействующих элементов*.

В понимание того, что такое система, решающую роль играет значение слова «элемент». Без этого само определение может оказаться банальностью, не заключающей в себе сколько нибудь эвристической ценности. *Критериальное свойство элементов — его необходимое участие в создании системы: без него, т.е. без какого-либо одного элемента, система не существует. Элемент есть далее неразложимый компонент системы при данном способе ее рассмотрения.* Понятие «подсистема» выработано для анализа сложноорганизованных, саморазвивающихся систем, когда между элементами и системами имеются «промежуточные» комплексы, более сложные, чем сама система. Наряду с представлением об элементах в представлении о любой системе входит и представление о ее структуре. *Структура — это совокупность устойчивых отношений и связей между элементами.* Сюда включается общая организация элементов, их пространственное расположение, связи между этапами развития и т.п.

Для понимания структурности материи важное значение имеет уяснение соотношения формы и содержания. Под содержанием в философии понимается все, что содержится в системе. Сюда входят не только субстраты — элементы, но и отношения, связи, процессы, тенденции развития, все части системы.

Понятие формы многозначно. Часто под формой понимается способ внешнего выражения содержания, иногда при этом указывается, что форма к тому же есть относительно устойчивая определенность связи компонентов содержания и их взаимодействия, тип и структура содержания. Диалектическую позицию в трактовке соотношения формы и содержания достаточно четко выражают следующие положения: 1) неразрывность содержания и формы; 2) неоднозначность связи; 3) противоречивость единства; 4) оптимальность развития — при соответствии формы содержанию, содержания — форме.

Соответствие и несоответствие формы содержанию свидетельствуют о ее самостоятельности, о возможности ее двоякого — позитивного и негативного, организующе-конструктивного или деструктивного воздействия на содержание. Оптимальность развития достигается только при взаимном соответствии содержания и формы (структуры). *Категория сущности служит для выделения в системе таких ее свойств и отношений, которые обуславливают другие ее свойства и отношения.*

Вне взаимодействий системы остаются «вещами в себе», не «являются», следовательно, и об их сущностях ничего узнать не удастся. Только взаимодействие раскрывает их природу, их характер, внутреннюю структуру. Будучи неразрывно связанным со своей сущностью, явление в результате взаимодействия данной системы с другой не только проявляет эту сущность, но и несет на себе печать другой сущности, отражение специфики явления и сущности другой системы. Явление в известной мере — и «для-других-бытие».

Познание идет от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности. В процессе познания важно в главном, в основном схватить сущность, выявить ее общую структуру, выражаемую основным законом системы.

**Н. Н. Книжников**

*Нижневартовск*

## **ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ**

Понятие «цивилизация» состоит том, что рассматривается как позитивная характеристика культуры, как ступень ее развитости, «продвинутой». Эмпирическая история свидетельствует, что время от времени то одни, то другие культуры оказывались «продвинутыми» в сравнении с



другими. В соответствии с ней та культура становится «продвинутой» относительно других культур, где мотив к передаче социального опыта в последующие поколения получает свое усиление, т.е. возрастает степень «человеческого» в культуре. Конкретно это означает, что в «продвинутой» культуре возникла новая технология передачи социального опыта в последующие поколения — этот технологический прогресс и есть свидетельство возросшего уровня исторического сознания, или уровня цивилизованности данной культуры.

Иными словами, культуры различаются между собой по уровню развития цивилизации. Чем более технологично осуществляется культура, т.е. чем выше технология передачи текущего социального опыта последующим поколениям (чем выраженнее, технологичнее мотив к такой передаче), тем культура цивилизованнее. «Закат» культуры — это технологический застой в ее осуществлении, «восход» же — технологический прогресс. Само применение термина «цивилизация» к культуре означает оценку успешной технологической деятельности данной культуры.

Вообще говоря, популярное в культурологии мнение, согласно которому Восток и Запад — это особые виды цивилизованности, вносит только путаницу, ибо предполагает разные критерии цивилизованности. На самом же деле такая позиция исходит из уже сложившегося культурного статус-кво (фактической несхожести восточной и западной культур), которое попросту определяется личными симпатиями и антипатиями, делением на «хорошо» и «плохо». Ученые-востоковеды полагают, что цивилизация изначально распалась на два направления — Запад и Восток, которые имели свойственные лишь им пути развития. Из них восточный путь считается наиболее приоритетным, в то время как западный рассматривается бесперспективным и ущербным<sup>1</sup>.

Такой взгляд основан на отсутствии определенности в понимании цивилизации и игнорировании очевидного вектора исторического развития человеческой культуры. Между тем, этот очевидный вектор состоит в неуклонном наращивании человечеством цивилизационного потенциала, который предполагается фундаментальным понятием культуры как уникально-человеческой мотивации сохранять в истории текущий социальный опыт. Само наличие у человека этой мотивации побуждает его к тому, чтобы искать технологии передачи текущего социального опыта в будущее. Эта органически присущая человеку мотивация превращает его в принципиально «технологическое» существо и является принципиально неустранимым фактором развертывания в человеческой истории технологического прогресса, независимо от того, делается ли эта история на Востоке или на Западе.

Диалектическое понимание цивилизации означает не только необходимость видеть ее природу в том, что это исторически определенная ступень в развитии человеческого рода, достигаемая — в силу ряда причин объективного и субъективного порядка — как результат преодоления человеческой деятельностью первобытного *состояния* (в начальной стадии дикости и варварства). Указанное понимание, метафизика которого основана на данных общественной практики и науки, включает анализ налич-

ного бытия цивилизации с позиции пространственно-временной определенности, причинности ее структурных изменений и этапов становления этого состояния в качестве целого (познание исторического движения от частных проявлений указанного состояния в локальных цивилизациях к общему, как оно представится в мировой, всемирной цивилизации).

В историографии структура пространственно-временного бытия цивилизации представляется таким образом, что во-первых, границы этого бытия далеко не совпадают с историческими и качественными границами бытия различных обществ как социальных организмов (общностей) человеческого рода. Во-вторых, в разновременно существующих пространственно различных локальных цивилизациях мера бытия, цивилизованности различна. Однако коль скоро род человеческий в сущности един в своем качественном отличии, понять пространственно-временную определенность бытия цивилизации — это значит раскрыть ее единую, всеобщую сущность как то общее, что существует во всех ее частных видах и формах, как то своеобразное, что объективно отличает человеческую эволюцию от эволюции природных процессов.

Отвечающее человеческой природе историческое развертывание технологического прогресса — это и есть развитие человеческой культуры по цивилизационному вектору. И это единый критерий цивилизованности и для Востока, и для Запада, что и подтверждает эмпирическая история. Ведь не случайно А.Фергюсон выделял в человеческой истории эпохи дикости, варварства и цивилизации. Человеческие сообщества — всегда культуры, поскольку они «человеческие», но человеческие сообщества-культуры не рождаются цивилизациями, а становятся ими по мере того, как изживают в себе «кочевнический синдром».

История человеческой культуры с условного «самого первого дня» своего существования до некоего условного периода (эпохи цивилизации, по А.Фергюсону) действительно представляла собой поле состязания двух культурных типов — кочевнического и оседлого. Характерно, что кочевническая культура в принципе не нуждалась ни в каких технологиях: в ней, в силу сложившейся поведенческой стратегии доставать все необходимое для существования не созидательным трудом, а отнимая у других, оказалась резко сниженной мотивация к передаче текущего социального опыта в последующие поколения — почти нечего было передавать. У кочевников отсутствовал как таковой «социальный опыт», коль скоро вся их жизнь из поколения в поколение протекала в военном лагере и сводилась к набегам и собиранию дани. Не происходило никакого развития: кочевники, как стадные животные, всегда были «равны самим себе». Поэтому кочевническая, принципиально нетехнологичная культура выступила не только явной контрцивилизацией, но и в известном смысле контркультурой (благодаря сниженной мотивации к передаче в истории текущего социального опыта). Вот красноречивый пример: завоевавшие Русь монголо-татарские кочевники два с половиной столетия простояли военным лагерем в «поле», особо не вмешиваясь в культурную жизнь завоеванного ими народа, поскольку «насаждать» им в принципе было не-

чего, и абсолютно закономерным историческим финалом их «равенства самим себе» стало буквальное самоисчезновение этого военного лагеря<sup>2</sup>.

Подобное самоисчезновение кочевнической культуры было запрограммировано в истории (что и констатировал А. Фергюсон, сформулировав закономерность наступления эпохи цивилизации), где «с самого начала» существовала альтернативная кочевнической оседлая культура, которая развернула процесс цивилизационного развития в смысле технологического прогресса. Оседлые люди, в противоположность кочевникам, должны были выбрать и выбрали для себя поведенческую стратегию, связанную с необходимостью обеспечивать себя всем исключительно собственным трудом. Эта стратегия созидания не могла не востребовать технологический прогресс, в результате чего и возникли материальная и духовная культура, тот самый «социальный опыт», который и стал бережно передаваться из поколения в поколение, в свою очередь усиливая мотивацию к такой передаче и, следовательно, еще более стимулируя технологический прогресс.

Распространенному (среди востоковедов — особенно) мнению, что у Востока, в отличие от Запада, своя цивилизованность, якобы «нетехнологическая» («естественная», «нормальная» в противовес западной «мутацонной», «девиантной»), можно возразить: «нетехнологических» цивилизаций не бывает в принципе. Цивилизации Древнего Египта, Двуречья, Древней Индии, Древнего Китая, Древней Греции, Рима, ацтеков и майя в доколумбовой Америке — это города со всем их внутренним хозяйством, производством, государственным управлением, искусством, образованием и т.д. И все это — технологии. Именно цивилизационная погоня за технологиями породила феномен науки. Развитие науки — характернейшая примета цивилизованности именно как технологического осуществления культуры. Контрцивилизационной кочевнической культуре, не нуждавшейся в технологиях, наука не нужна была в принципе. И цивилизации, где наука слабеет, т.е. где почему-либо утрачивается интерес к технологиям, приходят к закату.

Таким образом, понятия «культура» и «цивилизация» следует четко разграничивать именно по единому для всех культур и сквозному в человеческой истории критерию цивилизованности, который состоит в оценке данной культуры по тому основанию, насколько в ней технологически усилен стандартный и фундаментальный мотив передачи текущего социального опыта последующим поколениям, что и находит свое внешнее выражение в феномене цивилизованности — прогрессирующего ухода человека от естественно-природной, биологизированной формы жизни в искусственную, технологизированную, урбанизированную, правовую форму жизни.

1. См.: Конрад Н. И. Запад и Восток. 2-е изд. М., 1972.

2. См.: Гумилев Л. Н. От Руси до России. М., 1997.

## **ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА В ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА**

Одной из важнейших проблем, волновавших Н.А.Бердяева, явилась проблема соотношения свободы человека и культурных ценностей цивилизации. По мнению философа, цивилизация была создана человеком, чтобы освободиться от власти природы. С другой стороны, развитие цивилизации сопровождалось угнетением и эксплуатацией огромных масс человечества, и это угнетение оправдывалось объективными ценностями цивилизации. Мыслитель писал о том, что цивилизация не есть последняя цель человеческого существования и верховная ее ценность. Она обещает освободить человека и бесспорно она дает орудия освобождения. Но она есть также объективация человеческого существования и потому она несет с собой порабощение, — считает философ.

По мнению Бердяева, человеку цивилизации противостоит не природный, а духовный человек. Философ мыслит цивилизацию как промежуточное существование человека между царством природы и царством свободы. И основная задача человека — в движении к свободе, а не возвращение к природному существованию.

Проявлением познания необходимости Бердяев считает техническую власть человека над природой. «Дух в своей борьбе создает научное знание о природе, создает технику и экстернизируется, объективируется, попадая в рабскую зависимость от собственной экстернизации и объективации. Это есть диалектика духа, диалектика экзистенциальная» (1, с.83). По мнению мыслителя, технизация человеческой жизни означает крайнюю форму объективации, так как технизация превращает человека в средство, в инструмент, в техническую функцию. Согласно концепции философа, дух должен быть свободен и от органических и от технических условий своей реализации. Поэтому, по Бердяеву, человек должен вступить в период более актуализированной духовности.

Мыслитель считает, что техника может стать орудием реализации духа. Так как техника является в понимании философа выражением власти объектов над духом, а дух претерпевает процесс объективации, то дух может овладеть объективностью техники и «может сделать ее орудием спиритуализации и гуманизации космической и социальной жизни» (2, с.65). В этой связи Бердяев призывает человечество осуществить переход от органических воплощений, в которых человек был еще во власти космоса, к организационно-техническим воплощениям, в которых человек становится господином космоса.

Развивая эту мысль, философ подходит к рассмотрению несвободы человека в его связи с культурными ценностями цивилизации. И здесь возникает противоречие между творческим актом и творческим продук-

том. Согласно концепции философа, творческий акт осуществляется в рамках субъективности, а продукт творчества — культурные ценности находятся в пределах уже объективированного мира. Следовательно, по Бердяеву, в культуре происходит отчуждение, экстериоризация человека. И именно поэтому человек попадает в рабство у культурных продуктов и ценностей. Культура, по мнению философа, сама по себе есть преобразование жизни и явление нового человека. Она обозначает возврат творчества человека назад, к тому объективированному миру, из которого он хотел вырваться. Но этот объективированный мир оказывается обогащенным, делает вывод мыслитель. Следовательно, можно заключить, что вся сложность проблемы объективации заключается в том, что объективация тесно связана с проблемой культуры. Философ стремится подчеркнуть, что человек теряет свое лицо не только подвергаясь чрезмерной объективации, он теряет себя в беспредметной субъективности. По мнению мыслителя, человек переходит от ложной объективной интеллектуальности к ложной объективной эмоциональности. «искусство поработается техникой, техникой усовершенствованной индустрии. Красота агонизирует и исчезает из объективированного мира. Искусство разлагается и заменяется чем-то, на искусство уже не похожим. Такова трагедия человеческой судьбы» (1, с.203).

Исходя из этого, по Бердяеву, творческий акт есть не только движение вверх но и движение к другому, к миру. С другой стороны, философ предостерегает от отождествления творческого акта с объективацией, разъясняя при этом, что объективированный мир это лишь состояние мира, в котором приходится жить творцу.

Таким образом, философ определяет творчество как борьбу против объектности мира, борьбу против цивилизации. По мнению Бердяева, эта борьба отражается в величайших явлениях культуры. Но культура хочет оставить человека в этом мире, она прельщает человека своими ценностями, своими достижениями имманентного совершенства. А творческий огонь, возгоравшийся за фасадом культуры, был трансцендированием, но трансцендированием пресеченным, пишет мыслитель.

Исходя из этого, философ ставит проблему перехода от объективации к трансцендированию. В этом смысле Бердяев определяет культуру и как средство для духовной жизни и духовного восхождения человека. Но с другой стороны культура, презратившись в самоцель, подавляет творческую свободу человека и является, согласно концепции философа, результатом объективации, которая разрывает средства и цели. Актуализм цивилизации требует от человека все возрастающей активности, но этим требованием он поработает человека, превращая его в механизм, отмечает философ. Мыслитель убежден в том, что человек делается средством нечеловеческого актуального процесса, технического и индустриального.

По мнению Бердяева, человек может противопоставить этой все возрастающей активности требование права на созерцание. Философ определяет право на созерцание как передышку, как обретение мгновения, в котором человек выходит из поработченности потоком времени. С другой стороны исключительная культура созерцания может быть пассивностью

человека, отрицанием активной роли в мире. Поэтому, по мнению мыслителя необходимо соединение созерцания и активности. Самое главное для Бердяева заключается в том, что человек и в отношении к культуре и в отношении к технике должен быть господином, а не рабом.

Таким образом, мы видим, что идея о целостной личности, заключающая в себе приоритет духовности перед объективностью цивилизации является основной в философской концепции Бердяева.

1. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939.

2. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Париж. Б.Г.

**С. В. Кольчева**

*Омск*

## **ПРОБЛЕМА ДЕЗИНТЕГРАЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ В КОНЦЕПЦИИ А. ДЖ. ТОЙНБИ**

Одним из глубоких исследователей проблемы распада цивилизаций в мировой истории был А.Дж.Тойнби, который изложил свои исследования в фундаментальном труде по философии истории «Постижение истории», который стал энциклопедией человеческой жизни. Анализируя процесс распада цивилизаций, Тойнби попытался выявить критерий самого распада. Он проследил по нисходящей путь надломленной цивилизации и сделал вывод, что по мере усиления власти над окружающими, начинается процесс ее надлома и распада, а не роста. Он увидел, что это особенно отчетливо проявляется в «эскалации внутренних войн». Так, он писал: «Черета войн ведет к надлому, который, усиливаясь, переходит в распад» (1, с.334.) Это ярко отразил Гераклит в афоризме «Война — мать всех вещей». Обычно человечество оценивает уровень своего существования по масштабам власти и богатства, не замечая, что давно живет в период общественного упадка, так как не чувствует трагедии в своей душе. «Прозрение наступает, когда общество, неизлечимо больное, начинает войну против самого себя. Эта война поглощает ресурсы, истощает жизненные силы. Общество начинает пожирать самого себя» (1, с.335). Усилившаяся власть над окружением неизбежно ведет общество к распаду. Тойнби делает вывод, что это самоубийственное стремление к саморазрушению есть историческая иллюстрация истины: «Возмездие за грех — смерть».

Ключ к пониманию этой истины Тойнби находит не вовне, а в глубинах самого социального тела. Это внутренний взрыв, через который общество утрачивает свойство самодетерминации, что и является основным критерием и фундаментальной причиной надлома цивилизаций. После

этого социального взрыва возникают вертикальные и горизонтальные трещины, которые бороздят тело распадающегося общества. Для распадающегося общества характерно то, что правящее меньшинство становится замкнутой группой, идеалы которой становятся ригидными. Оно приобретает социальную, душевную и духовную косность, но утрачивает способность быть лидером, так как не способно творчески ответить на исторический вызов. Это меньшинство, продолжающее удерживать власть, лишается доверия масс и нарушает общественный договор. Вместо того чтобы уступить власть, оно опускается до насилия, чем еще больше отчуждает от себя большинство. Этот раскол отражается в душе отдельного человека. В процессе дезинтеграции происходит новое рождение, палингенез. По мере роста цивилизаций можно наблюдать разворачивание дифференциации, а по мере ее распада, наоборот, увеличение степени ее стандартизации. Надломленная цивилизация склонна демонстрировать болезненную привязанность к самым различным областям деятельности — «от ярко выраженного интереса к искусству до увлечения механизмами» (1, с.337). Тойнби делает вывод, что цивилизация, переживающая катастрофу надлома, стремится вложить всю свою оставшуюся энергию и идеи в одну какую-то стандартную форму. Он считает надлом не противостественным, а закономерным процессом движения от Ян к Инь через бессмысленное и дикое разрушение ценностей к возрождению в новом акте творения. «Раскол сам по себе есть продукт двух отрицательных движений, порождение злых страстей» (1, с.338). Социальный раскол представляет собой внешний критерий распада надломленного общества. Весь этот процесс можно охарактеризовать как «Раскол-и-палингенез», или движение «Ухода-и-возврата», где выделение части из целого можно рассматривать как уход. Суть палингенеза заключается не только в преодолении агонии раскола, он и является конечной целью раскола. Тойнби делает вывод, что если при наступлении раскола попытаться замазать трещины, не допуская палингенеза, ничего, кроме разочарования общество не получит. Процесс палингенеза рассматривается как рождение снова, или новое рождение.

1) Как состояние после воскресения плоти.

2) Как возрождение в духовном смысле.

Вызов, брошенный распадающемуся обществу и оставшийся без ответа, возникает снова и снова, становясь ахиллесовой пятой, в которую попадает общество и вращается в нем, как белка в колесе, не находя выхода, будучи ни в состоянии не преодолеть, ни предотвратить его, так как утратило творческий порыв. Тем не менее, оно не уходит с поля битвы, доказывая свою полную некомпетентность. Тойнби делает вывод, что твердость позиции правящего меньшинства, которое не в силах изменить ход проигрываемой битвы — это характерный признак распадающейся цивилизации. В развивающемся обществе обычно творческие меньшинства находятся в постоянном движении, потому что они — воплощение разнообразных форм, где творческий дух проявляется в ответе на вызовы мира.

Правящее меньшинство совершает «великий отказ», дисквалифицируя себя, в силу своей косности. Во время распада цивилизаций разыгры-

ваются две пьесы с прямо противоположными сюжетами. Пока одно творческое меньшинство воспроизводит свое поражение, новые вызовы, которые побуждают к новым творческим ответам, активируют новые творческие меньшинства, которые являются будущими претендентами на возвышение. Творческий дух не до конца покидает правящее меньшинство, он сохраняется до тех пор, пока создаются философские школы, которые подготавливают путь для Вселенской Церкви и строительства универсального государства в духовной пустыне гибнущего общества. Оба эти образования — дело рук творческих личностей из правящего меньшинства. Тем временем второе творческое меньшинство сосредоточено на создании Вселенской церкви, а третье меньшинство организывает варварские военные банды. Надлом означает исчезновение с исторической сцены творческого меньшинства, вызывавшее доверие большинства и желание подражать ему, следуя за ним. Постепенно на его место приходит правящее меньшинство, которое пытается узурпировать власть и присвоить не принадлежащее ему наследство. Распадающаяся цивилизация теряет целостность, которой раньше хотелось подражать, взять как пример для своей собственной жизни. Причина этого — невозможность самодетерминации, в результате чего происходит потеря внутреннего единства, гармонии и пропорциональности. Тойнби, сравнивая растущую и гибнущую цивилизации, видит различное социальное излучение или ауру вокруг их социального тела. Так, растущую цивилизацию и лучи социального влияния, исходящие от нее, он уподобляет белому свету, вобравшему в себя все цвета. Лучи же, исходящие от распадающейся цивилизации можно уподобить радуге, образующейся в результате дифракции света. Он выделяет три составляющие «белого света» — это политика, культура и экономика. Пока все три элемента соединены в едином потоке, действия их происходят в одном направлении и на одинаковом расстоянии. Впоследствии происходит их дифференциация. Экономическая составляющая обладает более мощным влиянием на сферы общества, так как в ней заложена большая двигательная сила, и распадающаяся цивилизация по инерции смещается в сторону экономического развития. Тойнби вывел аксиому, что экспансия цивилизации является признаком ее распада. Усиление же экономического и политического влияния неизбежно и закономерно сопровождается снижением культурного влияния. «При сравнении распадающегося общества с растущим становится очевидным, что по мере роста экономической мощи происходит потеря нравственной силы распадающегося общества» (1, с.357-358).

Тойнби, рассматривая социум в его целостности и органичности, отдает главенствующее место его культурному элементу, который называет душой, кровью, лимфой, сущностью цивилизации. В сравнении с ним, экономический и политический планы кажутся искусственными, и несущественными, а вспомогательными элементами социума и не главными движущими силами цивилизации. Тойнби делает вывод, что «как только цивилизация утрачивает внутреннюю силу культурного развития, она немедленно начинает впитывать элементы чужой социальной структуры, с которой она имеет контакты» (1, с.358). Она из-за своей слабости духа



начинает во всем ей подражать и копировать ее манеры и стиль поведения. Что немаловажно, Тойнби заметил, что для такой увядающей цивилизации, находящейся в поле воздействия чужой культуры, ее влияние оказывается более благодатным и полезным, чем заимствования в экономическом или политическом плане. Переливание крови культуры оказывается более полезным для умирающего тела цивилизации. Политика и экономика, которые рассеивают вокруг себя распадающаяся цивилизация «оказываются дурными семенами, брошенными в заросшее сорняками поле» (1, с.358). Но самый главный раскол происходит в человеческой душе. Тойнби говорит, что каждый новый период распада, каждый новый вызов встречается душами людей прямо противоположной реакцией: от абсолютно пассивной до крайне активной. Духовный опыт раскола трансформируется в Душе в динамический процесс. У личности возникает два пути поведения, через которые она может реализоваться как личность.

1. Пассивный путь — это уход в себя, где душа наполняется верой, как волей к существованию, от общения с природой, где можно обрести душевный покой и творческие силы, которой была наделена изначально от Бога.

2. Активная позиция — это самоконтроль, где Душа берет себя в руки, ищет путь обуздания диких страстей через систему духовных упражнений, исходя из убеждения, что природа губит творческие задатки, а не порождает их. И обрести власть над природой — это единственный путь к возрождению своих утраченных творческих способностей.

Таким образом, по Тойнби, существуют две формы социального поведения, которые можно назвать альтернативными мимесису. Они приходят на смену подражанию и представляют собой попытку выйти из нарабатанной социальной колеи («социальной шеренги»), в которой нетворческая масса, которая следовала за своими вождями по инерции, в силу мимесиса, охваченная их порывом, застывает в этом случае без движения, безнадежно и нерешительно смотря в будущее. Варианты образа жизни, характерные для распадающейся цивилизации, полярно отличаются друг от друга, это:

1) Путь насилия и 2) Путь Добра.

Насильственный путь при пассивной реакции — это воскрешение архаизма, бегство в культуру прошлого. При активной позиции — это футуризм, бегство в фантазии о будущем. Путь Добра — это пассивная реакция Души, выраженная в отшельничестве и уединении, а активная реакция — в преображении, трансфигурации.

Архаизм — это уход от подражания современникам к мимесису предков. Это уход от динамического движения цивилизации к статическому состоянию примитивного человечества последней фазы. Тойнби рассматривает его, как «попытку замазать трещины, возникшие в результате надлома и начинающегося распада цивилизации. Он говорит, что этой цели служат все человеческие утопии.

Футуризм — это полное отрицание любого мимесиса, когда нельзя опереться ни на прошлое, ни на настоящее, ни на творчество, ни на консерватизм. Это насильственно совершаемая перемена, которая не достиг-

нув цели, может перерасти в реакцию. Футуризм — это бег в колесе, он бесплоден. Бесплодность этого движения остро выражена в сократическом афоризме: «Чем глубже перемены, тем уже выбор». Болезнь социального распада — это болезнь быстро прогрессирующая.

Последним, четвертым и единственно возможным и правильным выходом из стадии дезинтеграции цивилизации Тойнби считает процесс трансфигурации.

Трансфигурация определяется им как единственный путь вперед, осуществляемый благодаря перенесению сферы деятельности из макрокосма в микрокосм (внутренний душевный мир)...как возрождение (палингенез) на новом основе нового вида общества. Телеологическая категория трансфигурации занимает важное место в историософии Тойнби, но она не связана с его пониманием религиозного прогресса и прогнозами исторического будущего человечества. Концепция завершения цивилизационного цикла у Тойнби заканчивается рассмотрением проблемы роли «вселенского государства» и «вселенской церкви». Вселенская религия и церковь и ее провозвестник внутренний пролетариат оказываются в религиозном плане силой, связывающей цивилизацию с метаисторией. Закономерно зашедшая в тупик цивилизационная история открывает пути к законообразному поступательному развитию человека в духовно-религиозном смысле.

Главную объединительную роль в процессе взаимодействия цивилизаций играет универсальная религия. Тойнби выделяет «абсолютное ядро» в каждой из высших религий, являющихся с его точки зрения началом единения культурной традиции.

Таким образом, ответ цивилизации на вызовы истории является порывом к самоорганизации. История развития цивилизаций представляет собой чередование периодов хаоса и упорядочивания их социальной структуры. Процесс кризиса свидетельствует о том, что цивилизация попадает в ситуацию Вызова, где происходит смена ценностной доминанты, определяющей ее дальнейшее развитие. Внешне это выглядит, как утрата всех устоявшихся ценностных ориентиров и устойчивого развития. Ситуацию Ответа можно рассматривать как процесс самоорганизации и упорядочивания социальной сферы и выход из состояния кризиса. Любые социальные системы периодически переживают надлом, распад, деградацию, упадок. Это признаки периода кризиса, который приводит к дезинтеграции и распаду в ней прежних структур. Отсутствие Вызова и отсутствие Ответа свидетельствуют о процессе распада и гибели цивилизаций. Цивилизации, способные в период кризиса отвечать на новые Вызовы мировой истории, имеют потенциальные возможности и энергию, с помощью которых смогут перейти на новый уровень развития. Ситуация «Вызова-и-Ответа» в истории соответствует периодам кризиса, или дезинтеграции цивилизации.

Таким образом, можно говорить о закономерности происходящих с обществом кризисов, которые способствуют движению культурно-исторического процесса и переход социума на новый уровень развития. В этой

закономерности подтверждается тезис Тойнби: «чем глубже перемены, тем уже выбор».

1. Тойнби А.Дж. Постигание истории М., 1992.

Н. А. Комлева

Екатеринбург

## ТЕХНОКРАТИЧЕСКАЯ И ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

«Линия Демокрита» и «линия Платона» пересекаются в человеке.

Только человек одновременно является существом и материальным, и духовным. Эта двойственность человеческой природы дает людям уникальную свободу, которая одновременно является необходимостью: это ВЫБОР МЕРЫ сочетания материального и духовного в мире, обществе и самом человеке.

Здесь возможны два полярных подхода: либо сущность мира и человека объявляется материальной, либо, напротив, в основу мира и человека кладется человеческая или надчеловеческая (Бог, Всемирный разум, абсолютная идея и т.п.) духовность. Это — ментальная основа двух различных линий развития цивилизации: технократической и гуманистической.

Технократическая ментальность рассматривает мир прежде всего как нечто материальное, телесное, предметное. Поэтому и в человеке главное — тело. Тело, предмет всегда равны самим себе, они познаваемы и предсказуемы, т.к. структура их практически неизменна, при изменении структуры мы получаем из тех же составляющих уже иное тело, иной предмет. Если нет тайны, нет элемента непредсказуемости — нет и необходимости в Боге как причине и объяснении этой таинственности, непознаваемости. Расцветает и утверждается как единственная система объяснения мира атеизм и философский материализм. Вместе с понятием тайны исчезает и понятие предела: предела познания и предела действия, деятельности. Беспредельное познание образно можно выразить анфиладой комнат с дверями, которые либо уже открыты, либо их еще просто предстоит открыть будущим исследователям, следующим поколениям. Результат познания становится проблемой времени. То же — с деятельностью. Возможно все, и математический знак бесконечности, стоящий на подвижной границе знания и поступка, выглядит косо ухмылкой то ли карающего бога, то ли беса. Бесконечность не однолинейна, она распространяется во все стороны, как звезда: если возможно расщепление атомного ядра, давайте попробуем сделать атомное оружие, а коли оно уже создано, отчего бы его не испытать в деле?

Неотменяемая структурированность предметного мира одновременно выступает как его иерархичность. Структура — это иерархия. Значит, естественным образом есть высшее и есть низшее, ценное и неценное. Неважно, осознана эта иерархия или нет, но является соблазн утвердить или подтвердить высшее за счет низшего, ведь это только иллюстрация общего закона иерархии. Соблазн здесь является чисто ментальным, рассудочным соблазном, но какова бы ни была его природа, соблазн всегда есть основа преступления. Технократическая цивилизация преступна, хотя кристальная логика технократического мышления вообще не предполагает понятия «преступление против человечности», т.к. немедленно задает вопрос, против какой именно человечности, с каким местом в мировой или общественной иерархии.

Кроме того, предметный, материальный мир познается единственным ментальным инструментом — разумом, который также четко структурирован и иерархичен. В иерархии не может быть одновременно двух вершин, следовательно, истина одна. Вслед за этим утверждением логично возникает проблема и необходимость противоречия, а также проблема путей его разрешения. Если противоречие антагонистично, т.е. второе утверждение или явление резко противоречит первому и примирить их невозможно, единственным путем разрешения противоречия является уничтожение одной из сторон. Так ясный и бесстрастный разум становится побудителем еще одного соблазна, ведущего к преступлению — понятия смертельного врага и явления смертельной борьбы до победного конца. Естественно, эти вещи не осознаются как преступные, напротив, победа над смертельным врагом оценивается как подвиг.

Любую структуру можно переструктурировать, хотя бы разрушением. Предметный мир, однозначно материалистически воспринимаемый социум и человек подвергаются перестраиванию так же, как это можно проделать с любой машиной. Важно только найти правильный алгоритм переконструирования для получения предсказуемого результата. Все концепции революций в обществе и «воспитания нового человека» в своей основе имеют технократический тип ментальности.

Где же находится та точка опоры, из которой можно перевернуть мир?

Естественно, в его материальной основе, в «базисе», в массовидных, надындивидуальных структурах, а не в душе отдельного человека и его кропотливом духовном самопреобразовании.

И каков же алгоритм преобразования? Прогресс, конечно, т.е. однолинейное восходящее движение от низшего к высшему, так сказать, графическое выражение иерархичности мира, ось, на которой он вращается. Все законы развития мира, в том числе и общества, и человека — общего характера, нет и не может быть законов индивидуальных. Само понятие закона уже предполагает отрицание индивидуального.

Но в обществе все-таки нужен, пусть и надындивидуальный, субъект преобразований. Таковым выступает человеческая МАССА, структурированная в классы, группы, этносы и т.п. Субъектом общественных преобразований может быть только передовое, прогрессивное: передовой об-

щественный класс, например, имеющий прогрессивную общественно-историческую миссию — или передовой, развитый этнос, «старший брат». Миссия же заключается, как правило, в преодолении антагонистического социального противоречия с классами, утратившими прогрессивность, и часто включает в том числе момент их физического уничтожения «социальным победителем».

Только масса нетленна и бессмертна (опять является знак бесконечности), отдельный же индивид как тело — смертен, конечен, ограничен в возможностях. Поэтому основным условием общественного прогресса является предпочтение интересов индивида интересам массы. Более того, прогрессивный индивид сам жертвует собой, от жертвы интересами до жертвы жизнью, ради надличностных ценностей Нации, Истории, Светлого Будущего. И при этом никакого сокрушения о потерянном! Технократическая цивилизация — это цивилизация оптимизма, т.к. это цивилизация, мыслимая как бесконечный и неотменимый прогресс, движение к лучшему, высшему, которое обязательно наступит.

Отдельный человек в этой цивилизации, которая занимает подавляющее время в истории, очень напоминает андерсеновского Кая, пытающегося по заданию Снежной Королевы сложить из льдинок слово «вечность» и не чувствующего холода ледяного дворца по причине осколка кривого зеркала, впившегося в его сердце.

Но внутри и наедине с собой человек технократической цивилизации глубоко несчастен, несмотря на весь общественный оптимизм, потому что сознает, что смертен и за гробом — пустота. «Туда» с собой ничего не возьмешь, ни духовного, ни материального, ибо смерть — простой акт аннигиляции материальной частицы. Значит, нужно успеть насладиться благами здесь. Возникает еще один соблазн и еще одна возможная ступенька к преступлению — соблазн насладиться за счет «низших», «непрогрессивных». Например, конфисковав их имущество в процессе легитимной государством проводимой экспроприации, в результате ли простого ограбления на улице зазевавшегося и слабого. Мораль в такой ментальной и реальной системе становится чем-то ситуативным, легко отменяемым простым нажатием кнопки прогрессивности, как отменяется ненужный знак в компьютере. Исчезает понятие жалости и милосердия, человек объявляется стоящим «выше жалости» (Горький).

В рамках технократической цивилизации естественным образом бессистемность воспринимается как порок. Поэтому эта цивилизация фактически выталкивает женщину как существо непредсказуемое и иррациональное. Это цивилизация мужская: активная и результативно-бестрепетная. В результате активного стремления переделать все, что не нравится и не кажется необходимым человеку, объявляется война не только общественным противоречиям, но и самой природе как на глобальном уровне, так и на уровне отдельно взятого индивида. Вершина эволюционной иерархии природы — человек — в отсутствие Бога объявляет себя царем природы и как абсолютный владыка берет на себя миссию изменения ее. Природу покоряют, как покоряют социальных врагов-антагонистов.

Технократическая цивилизация — это цивилизация экологических и социальных катастроф, цивилизация эсхатологическая, цивилизация приближающегося конца мира и человека.

Отчего же она существует так долго и так прочно? Оттого, что она, как Сирена, поет приятные песни, от которых невозможно оторваться: это песни материального комфорта, призрачной в перспективе, но такой реальной сиюминутной власти надо всем что угодно, потому что это цивилизация кажущейся СВОБОДЫ.

Эта материалистическая «демокритовская» цивилизация так напоминает пещеру идеалиста Платона, где в тепле и сытости сидит человек и воспринимает мир через проходящие по стенам тени, конфигурацию которых он, как ему кажется, в любой момент может изменить по своей воле.

Бесконечность технократизма, принимаемая и воспринимаемая как свобода, сменяется множеством ограничений и препятствий познанию и действию, которые мы находим на другом конце проблемы сущности мира и человека.

В основе гуманистической ментальности — признание сущности мира духовной. Дух же прежде всего есть тайна, т.к. структура его так текуча и изменчива, что за ее превращениями уследить практически невозможно. Дух и одушевленный им мир — больше самих себя, здесь сущность и явление не совпадают. Поэтому здесь возможности познающего разума отнюдь не бесконечны. Напротив, они ограничены чертой тайны, которая постигается интуицией и эмпатией. Эмоциональное и интуитивное познание становятся в ряд с рассудочным и иногда по возможностям превосходят последнее.

Более того, мир и человек имеют право быть непознанными, сохранить свои тайны, отъединяясь от познающего преградой морали. Технически можно, например, клонировать человека, но нельзя. Нельзя с точки зрения морали. Появляется и понятие принципиальной непознаваемости объектов, право на существование получает не только идеализм во всех его формах, но и агностицизм.

Бесконечность познания и действия исчезает. Вместе с ними исчезает и безраздельное господство общих законов развития, появляется понятие законов индивидуальных, а прогресс остается одной из возможностей в целом нелинейного развития.

Поскольку в человеке главное — дух, постольку существование индивида не прерывается со смертью тела, являясь нематериальной чередой превращений. Тогда основной целью существования становится именно совершенствование духа, наслаждение не потреблением материальных благ, но благ прежде всего духовных, «труд души».

Нелинейность мира, исчезновение доминанты прогресса и иерархии рождает понятие множественности истины, следовательно, необходимость диалога и диалога как способа общения с миром и иным, отличным от тебя в этом мире. Противоречия существуют, но они сопрягаются. Борьба заменяется необходимостью поиска гармонии. Социальные революции для такого понимания мира невозможны. Реально преобразование

не революционное, всеобщее, а ненасильственное, индивидуальное, хотя и медленное. В мире, сущностью которого является дух, нет необходимости в делёжке ценностей, ибо, по замечанию папы Иоанна Павла Второго, лишь материальные блага не могут одновременно принадлежать всем, а духовные от их одновременного потребления многими только выигрывают, не требуя борьбы между потребляющими.

Доминантой познания и действия становится субъективизм, индивидуальность. Но это не подчиняющие, а понимающие индивидуальность и субъективизм, эмпатические. Важная составная часть этой эмпатии — любовь и уважение не только к иному, к миру в целом, но и к самому себе. Это не нарциссизм, а любовь к духовному в себе, к мировому духу во мне, к тому, что отличает меня от животного и камня. Зная родовое в себе, я лучше пойму его и в другом, ведь другой уже знаком мне через мои достоинства и недостатки, через добро и зло во мне самом.

Однако гуманистическая цивилизация не взращивает лишь розы. Здесь своя трагедийность. Это трагедийность роковой, созданной человеком случайности (Стоянович), трагедийность свободы воли, выбирающей свободно как добро, так и зло (Глюксманн), это тяжесть ЛИЧНОЙ ответственности за судьбы мира (Фромм). Наконец, это тяжесть существования самой по себе гуманистической цивилизации в сопряжении с технологической.

Так пересекаются эти две линии в человеке — технократизм и гуманизм — или мы обязательно должны выбрать что-то одно?

Человек не может ходить на одной ноге, ему надо опираться при ходьбе на обе. Так и в ментальной и реальной жизни человечества переплетаются технократизм и гуманизм, но выбор МЕРЫ их сопряжения индивидуален.

Только тогда, когда в ледяном дворце теплая слеза Герды коснулась груди Кая, само собою сложилось заданное Снежной Королевой слово «вечность».

**П. Н. Кондрашов**

*Верхняя Салда*

## **СИНХРОННОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ**

В истории науки издавна сложилась традиция описывать различие между культурой и цивилизацией с помощью «биологических» терминов «философии жизни». И для этого, впрочем, имеются сугубо онтологические основания, так как «культура является одной из систем природы»<sup>1</sup>. Но, с другой стороны, та же самая традиция описывает соотношение культуры и цивилизации как *следующих друг за другом во времени*: сначала разворачивается феномен культуры как живое творчество; затем следует фаза цивилизации — механического повторения того, что было на-

работано в период культуры; фактически после цивилизации наступает *смерть*.

Подобного рода диахроничное представление о соотношении культуры и цивилизации представляется нам нерелевантным. Даже если рассуждать об этих феноменах в том же «биологическом» ключе, то все же придется признать, что они со-существуют в рамках одной социальности *синхронно*. Культура и цивилизация суть противоположные тенденции в динамике социального процесса.

Так, *культура* представляет собой живую тотальность, включающую в себя *всякую* человеческую деятельность и ее результаты<sup>2</sup>. И в этом смысле культура имеет дионисийский характер; она спонтанна и революционна в своем *постоянном* творческом созидании.

Цивилизация — это герметизированная, усеченная форма культуры; культура, остановленная в своем творчестве. Если в культуре одновременно сосуществуют различные формы социального бытия и ценности противоположного характера, то в процессе цивилизации происходит кодификация каких-то определенных стандартов и схем человеческой деятельности, которые возводятся в ранг общечеловеческих ценностей, а все иное расценивается в качестве не-нормальности.

Поэтому не бывает не-культурных людей, ибо всякая человеческая деятельность (будь то производство тканей, творчество поэта или убийство на религиозной почве) уже изначально *культурна*. И в этом смысле *культурным*, *человечным* будет как интеллигент-гуманист, так и изверг-убийца, так как деятельность обоих *человечна* в равной степени. Но если же мы обращаемся к некоторой нормативной системе, созданной в рамках цивилизационной тенденции, то здесь, с точки зрения этой системы, будет уже уместно говорить о «цивилизованности» или «бесчеловечности» того или иного поступка. Так, например, о войне зачастую говоря как о чем-то бесчеловечном, хотя в то же время всем ясно, что война есть нечто присущее только *человеческому*. То есть культура по своей сущности плюралистична и толерантна, ибо ограничивает область *человечности* (*humanitas*) рамками той или иной системы норм<sup>3</sup>.

Соотношение между культурой и цивилизацией диалектично, — они рефлектируют друг-в-друге: процесс творчества и созидания новых форм и образцов социальности разворачивается одновременно с процессом стандартизации. Конечно, в том или иной период времени доминирует одна из тенденций, но не существует эпох тотального господства ни культуры, ни цивилизации, как считают последователи О. Шпенглера. — Наряду со всякой нормой всегда существует антинорма (карнавал в Средние века, хиппи в 60-ые г.г. XX в.). Именно борьба и единство этих противоположных тенденций и создает *историчность* социальности.

В рамках предложенной методологии рассмотрения соотношения культуры и цивилизации были сделаны следующие выводы:

1. Культура и цивилизация сосуществуют *синхронно* и представляют собой две тенденции исторического развертывания социальности: культура творит разнообразные формы социальности, цивилизация стандартизует и регламентирует определенную часть этих форм. Т.е. культура —



это продуцирующая тенденция развертывания социальности, цивилизация — антипродуцирующая.

2. Динамику соотношения культуры и цивилизации можно представить следующим образом: сначала развертывается период становления всевозможных форм человеческой деятельности (культура), затем революционный энтузиазм затухает и социальность переходит в форму одномерно заданной механической повседневности. Но уже в процессе герметизации культуры возникает противотенденция — *тотальная негация* (Г. Маркузе), переоценка всех прежних ценностей (Ф.В. Ницше)<sup>4</sup>.

3. В рамках такого подхода культуру можно рассматривать как *революцию*, а цивилизацию — как имманентную причину возникновения различных форм абсолютизма и тоталитаризма (в самом широком смысле; например, *американизм* или нынешние «общечеловеческие» ценности демократии представляют собой формы цивилизованного тоталитаризма), ибо она порождает *одномерность* и *репрессивную терпимость людей*, подверженных тотальной манипуляции.

4. Цивилизация *неизбежна* в человеческом обществе, также и культура. Поэтому *неизбежными* являются и революции (творческие поиски новых форм социального бытия), и периоды стагнации тоталитаристского типа (сохранение приемлемых форм). — Такова динамика социального процесса. И думается, что и XXI век в перспективах развития культуры и цивилизации покажет нам более яркие примеры как революционных бурь, так и тоталитарных обществ, нежели ушедший XX век.

1. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. М., 2000. С. 238.

2. Современный философский словарь. М., Бишкек, Екатеринбург, 1998. С.255.

3. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 1960197.

4. Ср.: Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994; Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000.

А. И. Крейк

Новосибирск

## РОЖДЕНИЕ ПЕРВЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА КАК СОЦИАЛЬНОГО ИНСТРУМЕНТА ЦИВИЛИЗАЦИИ

Рассматривая различные аспекты «вхождения» человечества в цивилизационный этап своего развития, необходимо также учитывать такой момент этого процесса, как зарождение социальных организаций. Некоторые зарубежные, например, А. Кизер и Х. Кубичек [1], и отечественные, например, А.Н. Занковский [2], авторы считают социальные организации порождением индустриального этапа развития человечества.

И, следовательно, тогда история существования социальных организаций насчитывает от силы 150-200 лет. Но в этом случае следует задать вопрос: речь идет о доминировании социальных организаций в обществе или просто об их наличии в нем? Если о доминировании, то нельзя сказать, что 200 лет назад социальные организации были вершителями судеб человечества (возможно, кроме отдельных моментов истории). Но если говорить о наличии в обществе организаций как социальных образований, то приходится констатировать, что как специфическая форма социальной организованности, организации существуют уже не одно тысячелетие. Если фаланга древнегреческих гоплитов, древнеримские легионы или католическая церковь, существующая уже на протяжении многих веков, — это не организации, то тогда что же они такое?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо определиться с критериальной основой: по каким основаниям та или иная форма социальной организованности будет или не будет считаться организацией. По мнению автора данной работы, основанием для определения социального образования в качестве социальной организации служит наличие совокупности следующих элементов: наличие цели, обладание ресурсами, определенная структурированность, использование антропных (социальных и психологических) и материальных (биологических и технических) технологий, наличие определенной системообразующей (корпоративной) культуры, наличие управления, полученный (произведенный) конечный продукт в той или иной форме. Находясь в непрерывном и системном единстве, эти элементы составляют универсальную модель социальной организации.

В соответствии с вышеперечисленными критериями как социальную организацию можно определить католическую церковь, армии Юлия Цезаря и Александра Македонского, храмовые комплексы Древнего Египта, государственный аппарат царя Хаммурапи и т.п. Все они обладают вышеперечисленными признаками. При это следует учитывать весьма важный момент: по своей природе организации являются образованиями целерациональными (в терминологии Макса Вебера) [3]. Цель социальной организации может быть и рациональной, но для достижения поставленной цели организация действует рационально (даже используя иррациональное, она делает это сознательно). Поскольку вступление человечества в цивилизационный этап своего развития сопровождалось возрастанием рациональности в функционировании социума, а социальные организации являются целерациональными системами, то можно говорить о неразрывном единстве по этому основанию цивилизации и социальных организаций.

И в связи с этим возникает вопрос о времени зарождения первых социальных организаций в истории и их «привязке» к цивилизационному этапу развития человечества. По версии автора данной работы, зарождение первых социальных организаций в истории человечества, их становление и развитие и формирование и эволюция первых земных цивилизаций — это процесс взаимосвязанный: социальные организации рождались в процессе формирования человеческой цивилизации.

Рождение социальных организаций было предопределено потребностью человеческих сообществ в эффективном инструменте преобразования природы и общества. Эффективность есть фактически показатель степени преодоления социальной энтропии в социуме. Социальные организации делают это лучше, чем родо-племенные образования [4]. Поэтому их появление было объективно неизбежно.

Связь основных сил эволюции, приведших к возникновению и развитию как локальных цивилизаций, так и всего мирового сообщества, показывает итерационная модель К. Чейз-Данна и Т. Холла [5]. В предлагаемой ими тренд-структуре, социальные организации следует отнести к блоку «Технологическое изменение», поскольку они относятся к области антропных технологий [6].

Как можно предполагать, место, где могла родиться первая социальная организация в истории человечества — это район долины р. Иерихон. Могло это произойти на рубеже VIII — VII тысячелетия до н.э. Основанием для этого служат в первую очередь археологические находки докерамического неолита Иерихона, сделанные К. Кеньон [7], а также и другие источники [8]. Этот же район относится к одному из мест зарождения мировой цивилизации. Таким образом, рождение первых социальных организаций в истории человечества и первых цивилизаций — это слитный, неразрывный процесс. А сами организации стали тем инструментом цивилизационного развития, который в значительной степени определил лицо современного человечества.

1. *Kieser A., Kubicek H.* Organisation. — 3., vullig neu bearb. Aufl. — Berlin; New York: de Gruyter, 1992.

2. *Занковский А.Н.* Организационная психология. М., 2000.

3. *Вебер М.* Основные социологические понятия // Избранные произведения. М., 1990.

4. *Крейк А.И.* Социальная синергия как фактор преодоления энтропии в организациях // Социальные взаимодействия в транзитивном обществе / Под ред. М.В. Удальцовой. Новосибирск, 2000.

5. *Чейз-Данн К., Холл Т.* Синтез парадигм: институциональный материализм и миросистемная эволюция // Время мира. Альманах. Вып. 1: Историческая макросоциология в XX веке / Под ред. Н.С. Розова. Новосибирск, 1998.

6. *Крейк А.И., Коркешко С.А.* Феномен антропных технологий // Технологическое образование на пороге третьего тысячелетия: Сб-к трудов научн.-практ. конф-ции. Новосибирск, 1999.

7. *Kenyon K.* Archaeology in the Holy Land. London, 1960.

8. Древние цивилизации / С.С. Аверинцев и др.; Под общ. ред. Г.М. Бонгард-Левина. М., 1989.

## ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ М. М. БАХТИНА

В научной мысли начала XX в. понятие культуры занимает важнейшее место. Этот феномен связывают с острыми драматическими событиями, охватившими европейское общество. «Хронотоп культуры смещается в эпицентр социальных и личных катастроф...» [1, с. 39]. Пристальное внимание к культуре было вызвано радикальными процессами, происходившими и в самой философии. Все яснее для умов становится сопряженность кризиса европейской культуры и философии [2, с. 448]. Гуссерль проводит онтологическую связь между культурой и философией, утверждая, что «рождение философии — рождение Европы» [3, с. 102, 104]. Изначальное единство бытия культуры и философии актуализировалось в европейском сознании именно в период болезненной переоценки ценностей.

Новый «сократический» момент в истории культуры был ознаменован интенсивными попытками преодоления рационализма [4]. Критика последнего, развернувшаяся в западной и в русской философии, была направлена против слишком жестко сформулированного принципа «ratio», ориентировавшего общественные науки на методологический шаблон естествознания. Такой тип объяснения создавал некий мираж реальности, вследствие «неправомерной редукции умопостигаемого мира к системе отвлеченных концептов...» [5, с. 8]. В процессе самоопределения философии понятие культуры в качестве предпосылки мышления становится способом нового разрешения субъект-объектных отношений. Риккерт выдвигает идею: «Культура суть значимые ценности» [6, с. 59]. С понятием ценности он связывает надежды на возможность единого понятия о мире, субъекте и его актах. Правда, при этом человеческая индивидуальность выносится как бы за скобки. Риккерт отрывает оценку от ценности.

Идея культуры у раннего Бахтина вырастает в полемике по проблеме ценности. Он ставит в своей «философии поступка» актуальнейший для европейского сознания вопрос, каким образом конкретный индивид приобщается к культуре. Ответ он связывает с экзистенциальным пониманием подлинности человеческого существования. Свое «не-алиби в бытии», конституирующее эту подлинность, конкретный индивид реализует в поступке, ответственно-рисканном эмоционально-волевым решением. Бахтин не мыслит ценности без оценки, без конкретного акта ее переживания, воплощения, «действительного осуществления поступающим мышлением» [4, с. 55]. «Переживание переживания как моего, по его мнению, есть способ приобщения живого сознания к культурному.

Действительную культуру невозможно описать, исходя из рационалистичного понятия общезначимых ценностей [4, с. 47]. Культуру нельзя представить без ее конкретных носителей. Самостоятельная оценка инди-

вида (поступок-оценка) есть составная часть ценности. Образно говоря, культура в «субъект-объектном уравнении», которое решал и Бахтин, предстает не в виде «постоянного множителя», как у Риккерта, а в виде «функции» [2, с. 448]. Поскольку ценности укоренены в самом субъекте культуры, последняя прочитывается, исходя из «последнего единственного единства», которое образует отдельная жизнь. «...Вся культура в целом интегрируется в едином и единственном контексте жизни, которой я причастен» [4, с. 38].

Ранний Бахтин преодолевает метафизические построения Шпенглера. Последний интерпретировал ценностный сдвиг в культуре как ее гибель на стадии цивилизации [7]. Бахтин же подчеркивает важность активности индивида и рассматривает состояние цивилизации как «кризис поступка». «Образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом... Деньги могут стать мотивом поступка, строящего нравственную систему» [4, с. 53]. Одухотворить действие, считает Бахтин, способно признание индивидом своей персональной ответственности (поступок «от себя»). Через поступок-оценку открывается путь в бесконечность культурного пространства. Бахтин снимает противоречие между общезначимым и индивидуальным в понятии поступка на основе синтеза ценности и акта оценки.

Зрелое творчество Бахтина представлено убедительной трактовкой культуры средневековья и Ренессанса при исследовании сущности и природы смеха в романе Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». Бахтин показывает, что к этому роману XVI в. неприменима мера рационализма, представляющая Рабле «циничным» писателем. Рабле «говорит не на языке понятий, а на языке народно-смеховых образов» [8, с. 24, 485]. Он может быть понят только в рамках карнавальной традиции средневековья.

Метод интерпретации Рабле основан на оригинальной типологии культуры, в которой «индикатором» культурной целостности выступает язык [8, с. 523]. Бахтин различает в средневековье два ярко выраженных культурных типа. Первый («официальная культура») основан на ценностях официального христианского культа и выражает точку зрения государства и католической церкви. Официальный тип конституируется через категорию «серьезность». Второй, воплощенный в языке Рабле, тип назван «народным» («народно-смеховым», «народно-площадным», «народно-праздничным», «карнавальным»). Бахтин связывает его с «особым типом смеховой образности», свойственным простому народу [8, с. 24]. В основу типологии культуры Бахтиным положена определенная форма проявления человеческой субъективности, выражающая серьезное и смеховое восприятие мира.

«Серьезность» и «смех» гносеологически окрашены. Бахтин различает два самостоятельных способа для выражения истины. Народный смех есть «существенная *внутренняя форма*, которую нельзя сменить на серьезность, не уничтожив и не исказив самого содержания раскрытой смехом истины» [8, с. 107]. Смех (карнавальное мироощущение) схватывает мир как целое в его вечном становлении. Стихийная диалектика народно-смеховых (гротескных) форм обусловлена тем, что их содержанием выступа-

ет «материально-телесный низ» [8, с. 215]. В народном мирозерцании образы низа ассоциируются с землей, природными процессами. Эти образы амбивалентны. «Серьезность», в отличие от народного смеха, «однозначна» и «однотонна». Через серьезность в культуре осуществляется тенденция к «устойчивости и завершенности бытия». Но эта устойчивость и завершенность носит условный характер, в силу отрыва части от целого, находящегося в становлении. Напротив, смех «восстанавливает ... амбивалентную целостность» бытия [5, с. 115, 464, 280, 137]. В этом Бахтин видит общую функцию смеха в истории развития культуры.

Карнавальная культура — это ближайший исток Ренессанса. Смех Рабле, выразивший критическое сознание новой эпохи, в средние века утверждался стихийно. Ренессанс есть «прямая карнавализация сознания, мировоззрения и литературы» [8, с. 109, 300]. Под карнавализацией следует понимать насыщение серьезной речи, мысли и т. д. «элементами народной комики», несущими в себе одновременно отрицание «застывшей» серьезности (путем «обратной логики») и восполнение ей, создавая потенциальные возможности выявления новых форм и смыслов. Карнавализация сознания носит характер закона [8, с. 58].

Серьезность и смех предстают у Бахтина в свете фундаментальных для общества отношений господства и их преодоления. Серьезность «авторитарна» и «догматична». Господствующий класс создает «господствующие понятия», которые неизбежно представляются им в качестве вечных истин [8, с. 115]. Карнавал в смысле народно-праздничного действия, организованного на началах смеха, является игровым типом поведения [8, с. 296]. Временное реальное утверждение свободы и утопичного равенства, переживавшегося в карнавальной толпе, было способом преодоления отношений господства. Смех освобождал от «большого внутреннего цензора, от тысячелетиями воспитанного в человеке страха перед священным, перед авторитарным запретом, перед прошлым, перед властью» [8, с. 107–108].

С XVII в., под влиянием рационализма, народно-смеховая традиция начинает угасать. Материально-телесный низ приобретает характер низкого быта, смех утрачивает свою амбивалентность, сочетаясь с голым отрицанием [8, с. 115]. С вытеснением древнейшей смеховой традиции был нарушен естественный механизм культурной трансформации, основанный на необходимом восполнении серьезности смеховым аспектом мира.

Культурная динамика средневековья в ритме смены поста и карнавала парадоксальна, так как представляет культуру в противоположных качествах. Однако культура является тем и другим в разных временных срезах. Поэтому неправильно видеть в концепции Бахтина противоборство двух культур. Взятые в целом, они не исключали, а дополняли друг друга. В сущности, Бахтин показывает в культуре средневековья действие принципа дополнительности, открытого в физике Бором.

Последовательно выдержанная в русле преодоления рационализма, теория культуры Бахтина представляет собой яркое осмысление серьезной и смеховой субъективности. Бахтин создал типологию, представляющую собой практическое измерение культуры в синхронии и диахронии.

Он радикально изменил понимание Ренессанса и углубил представления о диалектике культурного процесса.

1. Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
2. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996.
3. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986, № 3.
4. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 1920-х годов. Киев, 1994.
5. Михайлов А.А. Предисловие // От Я к Другому: Сб. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Мн., 1997.
6. Риккерт Г. О понятии философии // Логос. Книга I. М., 1910.
7. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность. Мн., 1998.
8. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

**Д. В. Лебедев**

*Екатеринбург*

## **ВСЕМИРНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

Среди всего разнообразия философских, исторических, социологических, культурологических проблем одной из самых сложных является безусловно проблема цивилизации. Сложность в том, что проблема цивилизации обнимает собой все многообразие форм человеческого знания, не только гуманитарных, но и естественных наук. И каждая наука, будь то история или естествознание, культурология или философия подходят к рассмотрению проблемы цивилизации со своей специфической точки зрения, которая в силу своей ограниченности не в состоянии охватить столь многоплановое явление как цивилизация. Возможный синтез многообразия точек зрения трудноосуществим, да и вряд ли он необходим.

С другой стороны, еще одной сложностью является то, что все мы живем в цивилизации, а те науки, что претендуют на ее анализ, вписаны в ее мегаструктуры, являются составными элементами нерасчлененного целого. Одной из главных проблем встает необходимость посмотреть на цивилизацию *как бы* со стороны, попытаться вынести себя из этой нерасчлененности социального опыта. Я особо подчеркиваю частицу «как бы», т.к. трансцендентная позиция наблюдателя не позволит нам увидеть уникальность, множественность элементов, структур, связей, образующих цивилизацию.

Третья сложность, на которую следует обратить особое внимание, — это то, что цивилизация не вечное и единственное образование. История

человечества говорит нам о множестве цивилизаций, появившихся и исчезающих с исторической арены. Это заставляет нас обратиться к историческому опыту цивилизаций и извлечь из него необходимые для нас выводы.

Понятие «цивилизация» этимологически восходит к латинскому слову *civis*, что означает «гражданство», «городское население», «община» и производное от него — *civilis* («достойный гражданина», «подобающий гражданину»). От *civilis* возникает и широко применяется в Риме словосочетание *Homo civilis*. «*Homo civilis* и выступал таким образом носителем нового городского типа социальной организации, способа жизни, общения между людьми.»<sup>1</sup> Следовательно, мы можем заключить, что одно из смысловых содержаний понятия «цивилизация» восходит еще к этимологии слова, — это новый тип социальной организации людей, характеризующийся как городская культура.

В эпоху Просвещения понятию «цивилизация» придается новый смысл. «Цивилизация» понимается как этап развития общества, этап господства разума.

Впервые термин «цивилизация» вводит маркиз де Мирабо в своем сочинении «Друг людей, или Трактат о народонаселении», написанный в 1756 году. Он считал, что «цивилизация» — это «процесс становления того, что до него называлось «polis» — действия, имеющие целью сделать человека и общество более благовоспитанными, привить человеку навык произвольного соблюдения приличий и способствовать смягчению нравов общества»<sup>2</sup>.

Цивилизация, таким образом, с точки зрения маркиза де Мирабо есть не что иное, как процесс вытеснения социальным природного в человеке или, по крайней мере, сковывание нормами и правилами общественной жизни.

В Новое Время наивная вера в науку и прогресс придала термину «цивилизации» значение идеала будущего устройства, господства разума и общечеловеческой морали.

С эпохой Мировых войн представление о «цивилизации» как идеальном общественном устройстве рухнуло.

Как показал краткий набросок истории значений понятия «цивилизация», перед нами довольно широкая панорама смысловых содержаний. И как справедливо заметил И. Кант «понятие цивилизованности изменяется сообразно со вкусами каждого столетия»<sup>3</sup>.

Не менее разнообразна историческая и географическая панорама цивилизаций, а также попытки их интерпретаций в рамках линейных и нелинейных концепций. Столь большое многообразие концепций, теорий, взглядов ни в коей мере не должно отпугивать нас от попыток анализа современной цивилизации и ее возможных перспектив, но, наоборот, является источниками, анализ которых приведет нас к пониманию **оснований цивилизации**. Понимание специфики современной Всемирной цивилизации, начавшей складываться после эпохи Мировых войн, и ее будущее всецело зависит от знания оснований, принципов, на которых возникали цивилизации. Я считаю, что Всемирная цивилизация уже сложилась, т.к. в ее основании заложены принципы, характерные для такой социальной



организации, какой является цивилизация. Эти принципы будут изложены ниже.

Первое и самое главное основание, на котором базируются цивилизации — это особенности отношения общества и природы. Специфика этих отношений, на мой взгляд, заключается в том, что в отличие от общества догородской культуры, которое всецело подчиняло свою жизнь ритмам природы, общество в период образования крупных систем городов, наоборот, стремится встроить природу в свою социальную структуру, сделать ее базовым элементом и наделить социальным значением. Такое встраивание природы в социальную структуру привело к жесточайшему антагонизму общества и природы в Новое Время, т.к. непредсказуемая природа не удерживается в упорядоченной социальной структуре. И чем сильнее были попытки «социализовать» природу, тем с большей силой она мстила за это человеку. Нарастание антагонизма между обществом и природой в совокупности с другими причинами, о которых будет указано ниже, приводило к гибели цивилизаций (Шумеро-аккадская цивилизация пала после засоления почв системой искусственной ирригации; Хараппская цивилизация прекратила существование, истощив минеральные ресурсы, питавшие ее; и др.)

Всемирная цивилизация XXI века столкнулась с таким же жесточайшим антагонизмом. Сторонники «Устойчивого развития», в частности Н.Н. Моисеев, для преодоления антагонизма предлагают идею коэволюции общества и биосферы<sup>4</sup>, основанную на возможности человека предсказывать реакции биосферы на влияние антропологического фактора. По большому счету, «коэволюция» — несколько модернизированный старый способ встраивания природы в социальную структуру. Концепция «устойчивого развития» не решит проблему, а лишь продлит агонию Всемирной цивилизации.

Вторым основанием цивилизации является ее информационная открытость, т.е. любая цивилизация есть прежде всего открытая система, залог стабильного развития которой — интенсивность информационного и культурного обмена между цивилизациями. Как показал исторический опыт, закрытость цивилизации — одна из причин ее гибели. (Вспомним Цивилизацию Майя; Хараппскую цивилизацию, пришедшую к упадку после прекращения торговых и информационных связей с арабским миром; Советскую цивилизацию и др.).

Всемирная цивилизация уже по определению является закрытой системой. Безусловно, мы можем говорить о внутрисистемных информационных потоках, но доминирующими, способствующими развитию являются все же внешние. Всемирная цивилизация их лишена.

Следующее основание цивилизации характеризует ее качественную сторону, ее внутреннюю динамику. Цивилизация — это живая, самоорганизующаяся система. Наиболее точно данную специфику цивилизации показал Н.Н. Хлебников. «Цивилизация есть постоянное возбужденное, умственно деятельное состояние народа, который не успокаивается на приобретенном, но постоянно приобретает вновь. Цивилизационная жизнь народа... есть безустанная умственная деятельность; момент застоя

в умственной жизни, есть момент упадка»; «Цивилизационное состояние, момент жизни цивилизации — это такое состояние индивидов данной нации, когда во всех их или в большей части живет потребность в духовной работе, потребность в общении и обмене духовной работой. Цивилизация... есть живая деятельность каждого по мере его сил и способностей, а не пассивное страдательное усвоение выработанного..., цивилизация есть жизнь.»<sup>5</sup>

Всемирная цивилизация — цивилизация потребления. Более того, творческая и умственная деятельность ограничивается рамками специализации. «Человек специализированный» не способен к всеохватывающей духовной деятельности. ««Человек специализированный» теряет способность к адаптации и саморазвитию и является первым кандидатом на «вымирание».»<sup>6</sup>

Как я попытался показать, Всемирная цивилизация, возникнув, сразу же оказалась в состоянии кризиса и все большего углубления противоречий, о чем говорят увеличение локальных конфликтов, рост сепаратизма, национализма, терроризма, отсталости стран Третьего мира и т.д.

Подводя итог, отмечу, что в основании цивилизации лежат следующие принципы: встраивание природы в социальную структуру, информационная открытость, активная духовная деятельность, целостность, единство и др. (подробный анализ всего многообразия невозможен в силу ограниченного объема работы). Всемирная цивилизация складывалась на основании вышеперечисленных принципов, но возникнув тот час вошла с ними в противоречие. На мой взгляд, такая форма социального бытия людей, как Всемирная цивилизация, не перспективна.

1. *Найдыш В.М.* Цивилизация как проблема философии истории. М., 1997. С.6.
2. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974. С.389.
3. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С.454.
4. См.: *Моисеев Н.Н.* Палитра цивилизаций: разнообразие и единство // Человек, 1992. № 3. Он же. С мыслями о будущем России. М., 1997.
5. *Хлебников Н.Н.* Что такое цивилизация? Киев, 1878. С.4,7.
6. *Корсунцев И.Г.* Проблемы развития и будущее цивилизации. М., 1994. - С.32.

**В. И. Мельник**

*Екатеринбург*

## **ОПОРНЫЕ КАТЕГОРИИ МЕТОДОЛОГИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА**

Ушедший XX век преподнес много сюрпризов человечеству. Научно-технический прогресс вышел на новый виток постиндустриальных достижений компьютерно-информационной революции. Началось гло-

бальное распространение его ценностей во всем мире, обнажившее проблемы и противоречия как внутри развитых стран «золотого миллиарда», так и между ними и странами остального развивающегося мира.

Научно-технические достижения современной мировой цивилизации, а также кардинальные сдвиги в социально-политическом устройстве общественных систем капитализма и социализма показывают, что сейчас человечество выходит на очередную переломную стадию своего цивилизационного и культурного развития. Обострение глобальных проблем современности и среди них — главной проблемы — антропологической как центральной, на которой сходятся следствия всех остальных, актуализирует также проблему судьбы человека и человечества, всей мировой цивилизации и ее региональных ответвлений. Отсюда вытекает вопрос о необходимости разработки методологии цивилизационного анализа, его инструментария для определения состояния и ориентиров измерения, а также решения проблем развития современной цивилизации и на этой основе определения мер по ее сохранению и совершенствованию.

Методология цивилизационного анализа в этом контексте является наиболее актуальной и плодотворной. Она предполагает не столько конфронтационное и обособляющее, сколько коммуникативное и объединяющее направление действий и мыслей людей и народов. Данная методология строится на понимании и применении общественно-исторического развития человечества, как общественно-экономическая формация, культура, цивилизация и цивилизованность.

Каждая из данных форм выражает определенную сущностную сторону данного процесса развития как системы условий реализации общественной жизнедеятельности людей. Методологическое значение этих понятий в цивилизационном анализе определяется их смысловыми и аксиологическими особенностями.

Понятие общественно-экономической формации выражает смысл в основном социально-экономических условий классового деления и взаимодействия людей по поводу реализации частной собственности и государственной власти. Это понятие помогает анализировать и описывать процессы смены базисных экономических и защищающих их политических основ господства в обществе определенных классов — собственников средств производства. Аксиологически это понятие выражает меру развития производительных сил и производственных отношений общества, или определенный способ неравного воспроизводства и развития представителей его разных социальных групп.

Понятие общественно-экономической формации выделяет только базисные и надстроечные формы общества, смены классовых условий его реализации. Культура, формы общественного сознания, личной жизни людей в этом контексте рассматриваются редуктивно, с позиций обусловленности их экономическим базисом. Общественно-исторический процесс же показывает, что сферы материального производства, экономики и вместе с тем духовной культуры **равноправны** и исторически могут в одинаковой степени предопределять условия жизни и развития индивидов, общества, ход истории.

Культура выражает духовно-смысловые формы осознания и регуляции поведения, внутреннего и внешнего мира людей, их отношений друг с другом, есть мера развития человеческого в человеке, противостояния его животным инстинктивным проявлениям. Культура концентрируется в личностном развитии индивидов и служит исторической формой и показателем гуманистичности людей, общества, цивилизации. Эта гуманистичность обозначает потенциал духовности и возможности учета своих интересов и интересов других людей. Она призвана реализовываться в формах культурного поведения людей и возможностях их нравственного самосовершенствования и саморазвития.

Понятие формации и культуры обозначают существенные смысловые формы и мерные признаки общественной жизнедеятельности людей, исторической типологизации равных этапов и ступеней развития общества, истории. Но они не дают **целостного** видения состояния общества и общественно-исторического процесса, того видения, которое включает в себе понятие цивилизации. Последняя выступает основополагающей моделью общества, истории, интегративной характеристикой социокультурного воспроизводства и развития людей. Все сферы и компоненты общества систематизируются и взаимодействуют в рамках цивилизации как целостной общественно-исторической организации, определяемой технологией (искусством) трудовых и общественных отношений людей с природой, между собой и создаваемыми условиями своей материальной, социальной и духовной жизни.

Цивилизация интегрирует в себе формационные и культурологические формы и признаки, демонстрируя при этом свою особую роль социально-технологического способа реализации и развития сущностных сил людей, общества, всей общественной истории человечества. Эти силы выявляются в производительном, творческом потенциале, способностях людей и опредмечиваемых формах их реализации, материальных, организационных и духовных ценностях общества на той или иной исторической стадии его развития, выступают источником и показателем достижений цивилизации. Демонстрируя социокультурный потенциал цивилизации, эти силы, способности и формы жизни и развития людей реализуют их внутренние духовные побуждения и цели, ценностные ориентации культуры, которые возникают и формируются как факторы духовного богатства каждого индивида, народа, общества. «По отношению к культуре цивилизация — это технология, система средств, либо обеспечивающая реализацию культуры, либо отчуждающаяся от нее и чреватая культурной катастрофой — гибелью от бездуховности»<sup>1</sup>.

Обозначая целостное выражение экономического, социального, культурного и политического развития общества, а также стадийные уровни его прогресса или отсталости, понятие цивилизации в то же время не дает четких возможностей дифференцировать и оценивать **характер** жизненных проявлений и достижений людей, ценностную значимость их для самих этих людей, общества, цивилизации. История, современность то, что связано с теми или иными помыслами, чувствами, действиями и обнаруживают, что цивилизация несет с собой и прогресс, и регресс, позитивное

и негативное, созидательное и разрушительное, т.е. все условиями жизни людей, реализации их сущностных сил. Понятие цивилизации хотя и выступает мерой реализации и развития этих сил, однако четко не указывает на характер их проявлений. Решение данной проблемы в условиях усложняющейся динамической действительности, быстро изменяющихся условий жизни очень актуально, требует выработки четких критериев реализации судьбоносных решений для жизни, как отдельных людей, так и целых народов. Поиск этих критериев в теоретическом плане пока осмыслен недостаточно.

В качестве одного из главных таких критериев определения характера **проявления** людей, отделения конструктивно-гуманистических результатов их жизнедеятельности от деструктивных антигуманистических, необходимо выделить и рассматривать феномен цивилизованности. Смысл последней раскрывается в связи с понятиями цивилизации и культуры, производности от них и интеграции их признаков: социальной созидательности и предметной содержательности — от цивилизации, духовной гуманистичности и аксиологической ценности — от культуры. Цивилизованность интегрирует эти признаки как объективно-субъективное явление и выступает критерием социально-гуманистической созидательности и ответственности людей, общества. Данная трактовка и критериальность цивилизованности позволяет **конкретизировать** ее смысловое и мерное значение как идеального образца реализации и измерения многообразных действий и проявлений людей, народов, обществ, всей мировой цивилизации.

Цивилизованность выражает родовые качества людей и показывает ценностную меру оценки этих качества и общественных условий их реализации, выступает таим основополагающих, обобщенным критериальным ориентиром (по сравнению с такими более частными, как культурность, альтруизм, успех и др.) развития всех субъектов и объектов общественной истории, всего цивилизационного развития и познания. Такое индивидуально-личностное, общественное и историческое значение феномена цивилизованности открывает ее важнейшие методологические цивилизационно-аксиологические возможности, позволяющие исследовать состояние и меру взаимосвязи социального и индивидуального, материального и духовного в достижениях цивилизации и культуры общества, жизнедеятельности индивидов. Вместе с тем цивилизованность является также ключевым руководством, социокультурной мерой в решении общественных и личных проблем; в повышении гуманистически созидательной действенности системы образования и воспитания, выяснения путей сохранения и развития мировой цивилизации.

1. Сагатовский В.Н. Категориальная модель культуры // Духовность и культура: Смысл культуры. Екатеринбург, 1994. С.31.

## **ЭРИХ ФРОММ: ЕСТЬ ЛИ БУДУЩЕЕ У ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ?**

Значительный вклад в развитие культурологического знания внес немецкий, а затем американский социолог, философ и психолог Эрих Фромм (1900-1980 гг.). Отталкиваясь от учения классического психоанализа и социальной философии, Фромм создал так называемый гуманистический психоанализ — целостное философско-психологическое учение и мировоззренческую систему, дающие ответ на многие из тех вопросов, которые поставил перед человечеством XX век.

Все работы Э. Фромма посвящены человеку и многоликим проявлениям его «эго». Философа волнуют те же самые «вечные» вопросы, на которые пытается ответить человечество со времени своего возникновения: «Кто мы? Откуда? Куда идем?». Последнему вопросу посвящена работа Э. Фромма «Революция надежды», а также его программное завещание — «Кредо».

Общество 2000 года Э. Фромм называет дегуманизированным обществом. Ожидание нового тысячелетия может стать не счастливой кульминацией борьбы человека за свободу и счастье, а началом периода, в котором индивид перестанет быть человеком и превратится в бездумную и бесчувственную машину. Фромм не верит в будущее технологического общества, он верит в человека и в его свободный выбор между жизнью и смертью, то есть между активной жизненной позицией и пассивным молчанием. «Технотронное общество, — считает Фромм, — возможно и станет системой будущего, но пока этого нет;... и оно, вероятно, наступит, если только достаточное количество людей не осознает опасности и не изменит наш курс» [1, 324]. Для того чтобы сделать это, необходимо разобраться в том, как работает современная технологическая система и как она воздействует на человека.

Технологическая система, с точки зрения Э. Фромма, запрограммирована по двум принципам. Первый принцип заключается в следующем: нечто должно быть сделано, поскольку это технически возможно осуществить. Если возможно создание ядерного оружия, его надо создать, даже если оно способно уничтожить все человечество. Если возможно отправить на Луну или на другие планеты, это надо сделать ценой отказа от удовлетворения многих потребностей здесь, на Земле. Такой принцип отрицает все ценности, развитые гуманистической традицией. Если принять этот тезис, по которому «нечто должно быть сделано, раз это технически возможно, то все прочие ценности развенчиваются, а технологическое развитие превращается в основу этики» [1, 325].

Второй принцип технологической системы — максимум производительности и выпуска продукции. Требование максимальной производи-

тельности является следствием требования минимальной индивидуализации. Считается, что социальная машина работает эффективнее, если индивиды урезаны до чисто количественных единиц. Такими единицами легче управлять с помощью бюрократических правил, поскольку они не создают никаких проблем. Для достижения подобного результата людей надо лишить индивидуальности и научить идентифицироваться не с самими собой, а с корпорацией.

Каким образом воздействует технологическая система на человека? По мнению Фромма, она низводит индивида до положения придатка машины, подчиненного к ее ритму и требованиям. Она превращает его в тотального потребителя, единственная цель которого — больше иметь и больше использовать. Такое общество производит массу бесполезных людей. «Как винтик производственного механизма, — пишет Фромм, — человек становится вещью и перестает быть человеком» [1, 331].

В концепции Фромма тенденция к возведению технического прогресса в высшую ценность связана с глубокой эмоциональной привязанностью ко всему механическому, неживому, изготовленному человеком. Пристрастие к неживому в своей крайней форме оказывается пристрастием к смерти и распаду. Симптомом такой привязанности является идея о возможности создания компьютера, который не будет отличаться от человека ни мышлением, ни чувствами, ни другими аспектами функционирования. Основная проблема не в том, можно ли сконструировать подобный компьютер-человек, а скорее в том, почему эта мысль становится столь популярной. Идея человека-компьютера — это «выражение бегства от жизни, от гуманистического переживания в область механического...» [1, 337].

Перспективы техногенной цивилизации Эрих Фромм представлял следующим образом: Царство Единого Мира может наступить только тогда, когда придет Новый Человек — человек, который вырвется из оков архаических кровных связей, который почувствует себя гражданином мира, который будет предан человечеству и жизни, а не отдельной ее части, человек, который будет любить свою страну вследствие любви ко всему человечеству.

Следовательно, единственное, что может спасти нас от самоуничтожения — это разум, способность распознать нереальность большинства обуревающих человека идей, способность пробиться к реальности скрытой за многослойной толщей лжи и идеологии. Насилие и оружие не спасут человечество, здравый рассудок — сможет. «Ни западный капитализм, ни советский или китайский коммунизм не способны решить проблему будущего, — пишет Э. Фромм, — и те, и другие порождают бюрократию, которая превращает людей в вещи» [2, 237]. Человек должен поставить законы природы и общества под свой сознательный и рациональный контроль, но не бюрократический, а контроль свободных ассоциированных производителей, которые управляют вещами и подчиняют их людям.

Фромм уверен, что развитие человека — это процесс беспредельного рождения, беспрестанного пробуждения. Наше обычное состояние — по-

лусон; нашего бодрствования хватает лишь на дела; для полноценной жизни мы пробуждены недостаточно. Человек должен освободиться от иллюзий, от идеологических «измов», политических эпитетов (деление на «красных», «белых», «коричневых»), которые поработают и парализуют его. Свобода и независимость могут быть достигнуты только тогда, когда падут оковы иллюзий.

Итак, главный вопрос сегодняшнего дня — это вопрос о войне и мире. «Если нам всем суждено погибнуть в ядерной катастрофе, — отмечает Фромм, — то не потому, что человек не способен стать человеком, или что человек изначально несет в себе зло; это случится потому, что за силой глупости не позволит ему увидеть реальность и поступать по правде» [2, 239].

Э. Фромм верит в способность человека к самосовершенствованию, но сомневается, сможет ли он достигнуть цели, если вскоре не проснется. Свое «Кредо» Фромм заканчивает словами пророка Исая:

Сторож! Сколько ночи?

Сторож отвечает:

Приближается утро, но еще ночь.

Если вы настоятельно спрашиваете,

То обратитесь и приходите.

1. Фромм Э. Психопанализ и этика. М., 1998.

2. Фромм Э. Человеческая ситуация. Пер. с англ. под ред. Д.А. Леонтьева. М., 1994.

**В. Ф. Мошнин**

*Ярославль*

## **ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ Ф. НИЦШЕ**

История духовной культуры знает немало примеров того, как сама история выступала в форме, зависящей от интерпретации современников. Попытки объяснения предшествующих феноменов культуры приводят к тому, что на материале интерпретации в той или иной мере присутствует печать ее автора. Примером этому может служить философия культуры Ф.Ницше, созданная в конце XIX века.

Сегодня Ницше — одна из самых заметных фигур в духовной культуре Запада. Противоречивая роль этого немецкого мыслителя вызывает различные толкования и оценки. Не утихают споры о значении и влиянии его идей в культуре современного буржуазного общества. Парадоксально, что многие авторы, отводя Ницше определенное место в философии культуры, как правило, не ставят вопроса о дифференциации его воззрений в ходе эволюции философского миросозерцания. Между тем те образы и модели, которые он использовал для интерпретации феномена античной культуры, например, вполне заслуживают научного интереса и анализа.



В эволюции идей Ницше можно выделить три своеобразные модели античности, последовательно сменявшие друг друга. В первоначальный период своего духовного творчества он рассматривал культуру как «царство гениев» (на что обратил внимание еще А. Древис) — своего рода интеллектуальную элиту общества. Прообразом этого «царства», а точнее «республики гениев», Ницше считал Древнюю Грецию в трагический период греко-персидских войн; именно тогда в «звездной системе» греческой культуры появилось созвездие философов-гениев (Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Пифагор, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Сократ). Этот исторический феномен был воплощением жизненных сил народа Эллады, проявлением его изначальных инстинктов, зашлифованных в мифе об Аполлоне — Дионисе.

Ницше определяет культуру как форму стихийной жизни, или художественный стиль народного духа. Социальной базой высшей культуры является рабовладельческий строй, так как построенное по иерархическому принципу подобное общество включает в свое основание массу рабов, лишенных творческого начала, и образующих социальную пирамиду каст свободных, которые могут воспитать из своих рядов гениев — творцов (вершину культуры). Подобную модель, построенную на одухотворении инстинктов жестокости высших к низшим, Ницше экстраполирует на всю историю европейской культуры, считая, например, задачей духовной элиты в Германии возрождение немецкого духа путем культивирования воинственных инстинктов. Такой реакционно-романтический взгляд получал в его философии метафизическое обоснование, ибо он первоначально пытался оправдать бытие только как эстетический феномен. (Основная идея его ранней книги «Рождение трагедии из духа музыки»)

В период увлечения Ницше естественными науками (вторая половина 70-х — начало 80-х годов XIX в.) модифицируется его понимание культуры, происходит некоторый сдвиг ее оснований из области стихийно-инстинктивной в сферу теоретического мышления. Теперь культура представляется им как «царство свободных духом», в котором объединяются трагический и теоретический типы человека. Именно тогда Ницше пытался расширить теоретические основания своей философии культуры, используя рациональные возможности научного и технического творчества. При этом немецкий философ пессимистически оценивает результаты развития науки и техники, утверждая, что художественная культура от этого ничего не выигрывает. Его попытки оправдать человеческое познание (примирить науку и художественное творчество) также потерпели неудачу.

Культура как «царство ребенка» — доминирующая модель, идеал человеческой культуры в последних работах Ницше. Конечно, здесь может возникнуть аналогия с античным образом вечности: ребенок, играющей в кости, по Гераклиту, символизирует мировой порядок. Однако у Ницше смысл мирового процесса заключается только в отдельных индивидах (или «экземплярах» человеческого рода), поэтому его понимание царства ребенка ведет к концепции сверхчеловека, разрушителя всех прежних культурных ценностей и создателя новых форм жизни. Сверхчеловек

должен, наконец, придать смысл всей человеческой истории и оправдать ее жестокость высшей культурой.

Всю историю западной культуры Ницше расчленяет на три эпохи: аполлоно-дионисийскую (Древняя Греция), александрийскую (христианско-иудейскую) и трагическую культуру, создаваемую декадансом и движением нигилизма современности. Поворотной точкой в этой истории он считает древнегреческого философа Сократа, который своим морализированием якобы способствовал широкому распространению рациональности в культуре. Вернуться к жизненным первоисточникам, стряхнуть «пыль тысячелетий» — к этому призывал Ницше будущие поколения европейцев, создателей новых ценностей.

Философия культуры Ницше, видимо, на всех этапах его творчества вращалась вокруг одной идеи: цель культуры — придание хаосу стихийной (органической) жизни высшей формы. Афоризм Ницше: «Культура есть яблочная кожура над цветущим хаосом», — может иллюстрировать ход его философского мышления. И вот для сравнения приведем высказывание его современника Д.Мацини: «Цель культуры и цивилизации — в гармоничном развитии всех способностей человека».

В XX веке идейное наследство немецкого философа стало достоянием духовной культуры Запада. Идеи Ницше проникли в политическое и религиозное сознание, искусство и обыденное сознание буржуазного общества. Нельзя правильно оценить роль и место философии Ницше в современной культуре, не обращаясь к анализу его собственных воззрений на культуру.

**Е. Е. Нагорных**

*Челябинск*

## **ИДЕЯ КОЭВОЛЮЦИИ И ПРОБЛЕМА ДВИЖУЩИХ СИЛ АНТРОПОГЕНЕЗА В ГЕНЕЗИСЕ КУЛЬТУРЫ**

Культура сопровождает Человечество на всех этапах его развития, выступая, во-первых, в качестве способа существования людей и, во-вторых, в виде результата этого существования. В первом качестве культура есть процесс, включающий духовную и практическую деятельность людей по созданию и использованию элементов культуры, во втором — культура есть предмет, или, точнее, она состоит из явлений, которым может быть придана предметность, будь то здание, картина, станок, теория, языковой диалект или система образования. В этом предметном качестве данные культурные явления обретают некую устойчивость, способность существовать некоторое время «как бы вне» культурного процесса. Например, вводя такие понятия, как олдувайская, ашельская культура, археологи опираются практически только на находки каменных орудий, часть из которых пережили миллионы лет вне культурного процесса. Од-

нако авторы, изучающие эти культуры, конечно, осознают относительный смысл используемых понятий, потому что в полной мере говорить о появлении культуры можно лишь тогда, когда на смену животному сообществу приходит общество, складывается речь, окончательно формируется сознание. Эти приобретения означали, что фаза эволюционных преобразований предков людей завершилась, на планете появилось Человечество, которое теперь будет развиваться посредством культурно-исторических изменений.

В ходе антропогенеза происходило последовательное формирование таких компонентов, как язык, труд, сознание, общество, которые необходимы для становления и развития культуры, или точнее, которые проявляют себя в культуре, ее развитии. Следовательно, антропогенез есть процесс формирования Человечества и одновременно процесс становления Культуры как способа существования людей.

Эта позиция помогает преодолеть биологизаторский подход, свойственный многим исследователям антропогенеза, которые рассматривают антропогенез как часть эволюции животного мира на планете. Такая установка направляет их усилия на поиск движущих сил, характерных для эволюции животного мира.

К общеэволюционным факторам относится процесс взаимодействия организмов с окружающей средой, в ходе которого естественный отбор и экологические закономерности определяют появление, закрепление и исчезновение у организмов различных особенностей их строения и функционирования.

Понимание безусловного своеобразия такого существа, как человек, заставляет многих авторов изыскивать все же какие-то иные силы, сформировавшие принципиально новые характеристики человека, его уникальное своеобразие. Но исходная позиция не позволяет «слишком далеко» удаляться от видообразующих факторов. В результате — проблема появления таких специфических явлений, как общество, речь, сознание, культура, все еще далека от своего достаточно аргументированного решения.

Принимая во внимание оба эти обстоятельства, становится очевидным, что один лишь эволюционный подход не дает полноты решения проблемы: остается непонятным, почему на планете появились люди, образ жизни которых столь разительно отличается от способа существования всего животного царства.

В связи с этим представляет интерес идея коэволюции, получившая распространение во второй половине XX века.

Изучение природы выявило глубинную взаимосвязанность ее различных частей. Какой бы уровень живого мы не взяли, можно наблюдать соответствие механизмов функционирования, процессов, уровней друг другу. Например, в организме (от простого до самого сложного) слаженно функционируют все органы и системы, в межвидовых отношениях заметно состояние уравновешенности в действительности охотничьих приемов хищников и защитных механизмов их жертв и т.д. Примеров тому — много, что свидетельствует о распространенности в природе коэволюционных процессов.

Идея коэволюции направляет интерес исследователя на такие взаимодействия, в ходе которых возникает эффект сопряженности некоторых изменений.

Под сопряженностью мы понимаем такую взаимосвязь существенно отличающихся явлений, которая предполагает ряд особенностей.

Во-первых, это стабильная, постоянная, долговременная связь. Во-вторых, это связь характеризуется взаимовлиянием друг на друга: изменение в одной части отражается на состоянии другой и влечет за собой ее изменение, которое, в свою очередь, влияет на первую часть и т.д. в-третьих эта связь порождает феномен направленности, которая является результатом взаимовлияния коэволюционирующих частей: если такого совместного движения коррелирующих частей не происходит, то нет и смысла говорить о коэволюции. В-четвертых сопряженность — это такая взаимосвязь, для которой характерны активность, «энергичность», известное напряжение во взаимодействии частей, создающие своеобразную тотальность взаимодействия. Это означает, что оно идет не по одному каналу, а по многим (когда явления как бы связаны множеством нитей), а поскольку в какой-либо части одного или другого всегда что-то меняется, то все время происходит воздействие то по одному каналу, то по другому, то в одну сторону, то в другую, имеет место постоянное вибрирование, некоторая степень напряжения. Эти движения могут быть слабыми, но они никогда не прекращаются, постепенно количество этих воздействий-влияний растет, возможны и, как результат их накоплений или по другой причине, масштабные изменения-влияния на коэволюционирующую часть.

Все эти особенности позволяют сузить (конкретизировать) понятие коэволюции, используемое в литературе. Коэволюционировать могут не вообще любые явления, а только такие, которые способны находиться в сопряжении.

Данный взгляд на коэволюцию позволяет рассматривать ее, с одной стороны, как своеобразную «стратегию» формирования инноваций в эволюции живой природы, а с другой — осветить проблему движущих сил антропогенеза в том ракурсе, который до сих пор в литературе не рассматривался.

Обсуждаемых сейчас вариантов коэволюции много, при этом, заметим, что каждый раз подразумевается два компонента сопряженного процесса: хищник-жертва, гены и культура, природа и общество и т.д. Возможно, чем сложнее и масштабнее формирующееся явление, тем сложнее взаимосвязь, больше составляющих процесса, поэтому применительно к антропогенезу правомерно вести речь не о двух, а о большем количестве коэволюционирующих элементов.

Антропогенез выступает тогда процессом коэволюции таких компонентов, как трудовая деятельность, сознание, общество, речь, каждый из которых проходит становление, будучи включенным в сопряженную связь с тремя остальными.

Каждый компонент, находясь в процессе формирования, проходит ряд этапов в своем становлении. Однако характер данных компонентов говорит об их неразрывной связи в жизнедеятельности людей современ-

ного вида в уже, так сказать, «готовом», сложившемся виде. Эта взаимосвязь также, как и сами компоненты, складывалась на протяжении антропогенеза. Каждый этап процесса характеризовался определенным уровнем в становлении как каждого компонента в отдельности, так и самой их взаимосвязи, представляя собой некую целостность. По мере развития коэволюционного процесса эта целостность изменялась: чем более развитым становился каждый компонент, тем более сильной и влиятельной была взаимосвязь между ними (сопряженность), которая, в свою очередь, через усиливающееся взаимовлияние компонентов воздействовало на последнее все более определенным образом. Это взаимодействие нарастало по ходу антропогенеза, пока на его завершающем этапе не ознаменовалось переходом процесса становления новой целостности в новое устойчивое ее состояние.

Итак, коэволюционный подход к проблеме движущих сил антропогенеза ставит в центр внимания момент взаимоусиливающего взаимодействия складывающихся компонентов будущего нового явления. Возможно, на первых порах это было взаимодействие между пока только двумя компонентами в стадии их зарождения. По мере развития процесса их сопряженная связь способствует складыванию третьего, затем, усиливаясь, этот процесс вызывает к жизни четвертый компонент (последним подключившимся компонентом, видимо, была речь), который силой своего влияния оказывается способным преобразовать всю целостность.

Ныне эта целостность вышла на новое поле для дальнейшего развития, являющегося уже культурно-историческим процессом, для понимания которого необходимо введение еще одного конкретного «составляющего», а именно цивилизации. Это открывает дополнительные возможности для исследования новых стадий и форм в развитии культуры.

**С. А. Неганов**

*Екатеринбург*

## **КОНЦЕПТ НООСФЕРЫ КАК ОПТИМАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВА И ПРИРОДЫ**

Тема взаимодействия общества и природы относится к одной из вечных тем философского размышления. Своими корнями она уходит в глубокое прошлое. Она актуальна, пока существует общество, по-новому появляется и по-новому разрешается на каждом этапе его развития.

В 1972 г. была проведена первая международная конференция по оценке состояния окружающей человека природной среды. Участники ее пришли к выводу, что состояние это стало угрожающим для развития и для дальнейшего существования человечества, а потому требует принятия неотложных мер по охране природы. Когда начали разворачиваться природоохранные мероприятия, у многих исследователей возникла мысль о

необходимости создания научной теоретической базы для их осуществления. Тогда-то внимание научной общественности и обратилось к одной из сторон творческой деятельности В.И.Вернадского — к разработанному им учению о биосфере Земли и неизбежности ее превращения в ноосферу. Выяснилось, что еще с конца прошлого века В.И.Вернадский прослеживал все возрастающее влияние человеческой деятельности на окружающую среду, предупреждая о неизбежности возникновения связанных с этим локальных, региональных и глобальных экологических проблем, призывал к минимизации вредных ее воздействий на природные объекты.

Учение В.И.Вернадского о биосфере служит научным фундаментом и в разработке ряда современных глобальных проблем. Биосфера в представлении В.И.Вернадского — это не только живая пленка планеты или область жизни, единство биотического и абиотического, это еще и единая природная основа человеческой цивилизации. Биосфера и цивилизация представляют единый и неунитарный естественно-исторический процесс. Биосфера рассматривается как область разнообразных сложных динамических равновесий, стремящихся достигнуть устойчивого состояния. Живое вещество в ней действует в противоречии с принципом Карно.

В.И.Вернадский подчеркивает, что синтетическое изучение объектов биосферы имеет большое значение в научных и философских исканиях. Оно ярко проявляется в том, что грани между науками стираются, и ученые все чаще работают по проблемам, не считаясь с научными рамками.

Учение В.И.Вернадского о биосфере является наиболее разработанной частью его духовного наследия, которая оказала значительное влияние на естествоиспытателей и философов. Но парадокс заключается в том, что идея ноосферы оказалась наименее разработанной частью его мировоззрения, и он ее только наметил несколькими выразительными штрихами. Ноосфера просматривается скорее на уровне интуиции, и насыщение этого понятия реальным содержанием представляет еще громадную проблему. Но она и сегодня привлекает пристальное внимание философов, ученых и религиозных мыслителей. А почему?

Создавая учение о биосфере, В.И.Вернадский использует методологию естественнонаучного синтеза. А развивая идею перехода биосферы в ноосферу, он выходит за пределы науки в другие сферы духовного творчества личности, в сферу философии, этики и религии, т.е. он подходит к идее духовного синтеза.

В.И.Вернадский смотрит на науку как на один из основных смыслообразующих ноосферу факторов, показывая пределы ее влияния, за которыми неизбежно следуют разрушение и саморазрушение.

Понятие «ноосфера» впервые вводят в научный и философский оборот Э.Леруа и П.Тейяр де Шарден, используя биогеохимические исследования В.И.Вернадского. Принимая это понятие — «ноосфера» — сфера разума, он подчеркивает, что мощь человека связана не с его материей, но с его разумом и направляемым этим разумом его трудом. Разум выступает в качестве нового мощного геологического фактора.

В основе понимания ноосферы у В.И.Вернадского находится идея эволюции биосферы и все возрастающее геологическое влияние челове-

ства на окружающую природу. И в этом смысле ноосфера рассматривается как фаза истории нашей планеты, как оболочка Земли. В ноосфере человек впервые становится крупнейшей геологической силой, его мощь все возрастает с помощью разума. При анализе ноосферы В.И.Вернадский применяет принцип цефализации Д.Дана — эволюция живого вещества идет в определенном направлении и подчеркивает мысль о том, что человек и его разум не есть предел эволюции живых существ. Идея «ноосферы» вытекает из его биогеохимических представлений. Ноосфера — область человеческой культуры и проявление человеческой мысли. Именно биогеохимическая энергия человеческой культуры создает в настоящее время ноосферу, где резко биогеохимически проявляется реальное влияние человеческого разума на историю планеты.

Осмысливая проблему времени возникновения ноосферы, В.И.Вернадский предлагает как минимум три варианта ее разрешения. Во-первых, он считает, что ноосфера возникает вместе с появлением человека разумного, *Homo sapiens*. Во-вторых, она представляет собой последнее из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории, состояние наших дней, современная эпоха. В-третьих, ноосфера — новое геологическое состояние биосферы, то будущее, которое геологически неизбежно, она предопределяет наше последующее развитие. В перспективе ноосфера потребует единства человеческой организации, единой планетной действующей структуры. И здесь мы видим, что у него речь идет о степени возрастания влияния геологической мощи человеческого разума.

В.И.Вернадский убежден в том, что создание ноосферы неизбежно, оно находится вне воли людей, это закономерный природный процесс, который необходимо сознательно регулировать и направлять в целях создания лучших условий жизни. В идее ноосферы В.И.Вернадский подошел к субстрату исторического процесса. Она выступает как синтез природного и исторического. Ноосфера есть исторический процесс в планетном масштабе. Человек может и должен перестраивать ноосферу — область своей жизни, управляемую разумом. Ноосфера для В.И.Вернадского является основным регулятором понимания окружающего и выступает как реальная вещь.

В целях создания ноосферы В.И.Вернадский выделял следующие основные предпосылки: единство человечества, рост научного знания, свобода научного поиска и др. В.И.Вернадский активно выступает за формирование нравственной ответственности ученых за использование научных открытий для разрушения ноосферы и убежден в том, что крах человеческой цивилизации невозможен.

В конце XX века идея ноосферы породила ряд принципиальных споров и дискуссий в среде ученых и философов. Так например, Р.К.Баландин одним из первых ставит проблему ноосферы как дискуссионную, т.к. наша идеальная ноосфера более похожа на символ веры, чем на объект научного исследования. В процессе познания ноосферы мы переходим грань реальности и удаляемся в призрачную область веры, надежды, идеала.

Продолжая эту дискуссию, В.А.Кутырев делает вывод о том, что ноосфера как гармония — сциентистский аналог социально — политической утопии коммунизма и прочих более ранних мечтаний о рае, а в трактовке самого понятия ноосферы отражается противостояние сциентизма и гуманизма. Однако в оценке перспектив человека в свете становления ноосферы автор убежден в том, что обеспечение коэволюции естественного и искусственного, биосферы и ноосферы становится основным условием нашего выживания.

Ф.Т.Яншина, отвечая на эти оценки, задается вопросом, что же собой представляет ноосфера в понимании В.И.Вернадского? Утопию или стратегию выживания человечества? И подчеркивает, что если мы признаем вслед за Э. Леруа и В.И.Вернадским, что ноосфера есть стадия эволюции биосферы, связанная с воздействием на естественные природные условия разумной человеческой деятельности, то вопрос снимается сам по себе. Ошибка В.А.Кутырева в том, что он называет утопией не ноосферу Вернадского, а ноосферу некоторых современных философских словарей, в которых она рассматривалась как синоним светлого коммунистического будущего.

Следует особо подчеркнуть, что идея ноосферы явилась мировоззренческой и методологической основой формирования современных идей коэволюции и устойчивого развития, которые сегодня активно разрабатываются.

Так, например, Н.Н.Моисеев называет ноосферой — сферой разума — то состояние биосферы, когда Разум окажется (если окажется) в состоянии определять ее целенаправленное развитие и для ее объяснения вводит два новых понятия: коэволюция человека и биосферы и эпоха ноосферы. Термин «эпоха ноосферы» означает тот этап истории человека (антропогенеза), когда его Коллективный Разум и Коллективная Воля окажутся способными обеспечить совместное развитие (коэволюцию) природы и общества.

А.А.Д.Урсул считает, что ноосфера выступает той целевой ориентацией, конечной идеальной моделью, по которой и устремляется переходный процесс по магистрали устойчивого развития. Она имеет духовно — информационную и рационально — нравственную сущность. И такую идеальную модель все же необходимо создавать, чтобы на этой основе более уверенно двигаться в будущее, управляя его становлением из настоящего.

В этом плане и сегодня, развивая духовное наследие В.И.Вернадского, целесообразно рассматривать его идею ноосферы как концепт, как место или точку сборки, как магнит, который притягивает к себе основополагающие синтетические идеи, и которые после соединения дают принципиально новые аспекты знания. Понимание ноосферы как концепта продолжает развивать идеи В.И.Вернадского о синтезе не только естественнонаучного знания, но, что принципиально важно, о духовном синтезе естественнонаучного и гуманитарного знания, их взаимовлиянии, о синтезе науки и этики, философии и религии. Ноосфера как концепт имеет боль-



шое влияние и на естественников и на философов, на дальнейшее разрешение проблем оптимального развития общества и природы.

Для В.И.Вернадского ноосфера — это становящаяся реальность, проекция будущего состояния человеческой цивилизации. Хотя ноосфера и возникает вместе с появлением человека разумного, но степень его влияния тогда была крайне незначительна. И эта степень резко возрастает в XX в., но говорить сегодня о ноосфере как о сложившейся реальности не приходится, так как не выполнен ряд необходимых условий. Поэтому построение ноосферы — это дело будущих поколений.

Таким образом, понимание ноосферы как концепта дает возможность найти оптимальные пределы развития общества и природы, выйти к решению практически значимых проблем современного человечества, ориентированных на поиск его устойчивого развития, на установление разумного техногенного функционирования человека и биосферы, а также на сохранение естественных границ коэволюции природы и цивилизации.

**О. О. Никитина**

*Томск*

## **КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ХАРАКТЕРИСТИКИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ, ПРОБЛЕМА ИХ СООТНОШЕНИЯ**

Для начала следует уточнить понятия «культура» и «цивилизация», которые, будучи многозначными, могут внести некую путаницу в исследование поставленной проблемы.

Итак, под культурой мы будем подразумевать совокупность духовных и материальных достижений общества, создаваемых в процессе человеческой деятельности. Что же касается понятия «цивилизация», то его будем дефинировать как совокупность организационных средств, с помощью которых люди стремятся к реализации общественных целей, заданных существующими универсалиями культуры. В философской культурной традиции XX века произошло разграничение этих двух понятий, в результате чего первому понятию была дана позитивная смысловая нагрузка, а второму — нейтральная или негативная.

Это объясняется сближением понятия «культура» с понятием «духовный прогресс», а понятия «цивилизация» с понятием «техника», которую можно использовать в различных целях.

Разумеется, цивилизация не способна быть гарантом духовного прогресса человечества, взятая отдельно, в отрыве от нравственных, этико-религиозных, интеллектуальных и других культурных человеческих достижений (несмотря на имеющиеся технократические иллюзии некоторых наших современников).

На наш взгляд, понятия «культура» и «цивилизация» логически связаны друг с другом отношением целого и части. Культура как целое есть творческое состояние, в котором пребывает не только человек, но и общество. Она включает в себя как духовные устремления человека, так и преобразование им материальных объектов.

Мы против жесткого разграничения вышеназванных понятий и их однозначной оценки как позитивного и негативного: и то, и другое являются полноценными составляющими бытия человека; и то, и другое были ранее единым образованием.

Если же все-таки рассматривать дихотомическое сочетание «культура-цивилизация», то, с нашей точки зрения, его следует представлять по принципу дополнительности, т.е. как пару с противоположными, но взаимодополняющими друг друга свойствами.

**Д. В. Пивоваров**

*Екатеринбург*

## **БАХАУЛЛА О ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОСНОВАНИЯХ ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Под культурой автор понимает идеалообразующую сторону человеческой жизни, а под цивилизацией — материально-техническую форму существования культуры (способы материально-технического производства и управления обществом, средства коммуникации, язык и т.д.). Культуры до сих пор различаются этно-национальными и языковыми признаками, а общечеловеческая культура как нечто отдельное и целое еще не возникла. Не возникла хотя бы потому, что пока нет общечеловеческого языка для метанационального выражения общечеловеческих идеалов; языковой шовинизм нередко порождает межнациональные конфликты и мешает пониманию и усвоению чужих культур. Вместе с тем проблема будущей общечеловеческой культуры становится все более актуальной.

В дискуссиях по данной проблеме чаще всего сталкиваются два мнения: 1) общечеловеческие идеалы всегда главенствуют в организации общественной жизни в силу того, что «человек разумный» есть единое социально-биологическое существо, а базовые принципы всех религий и культур, регулирующие этнические связи, одни и те же; 2) национально-этническое непременно берет верх над общечеловеческим: вся история человечества свидетельствует о бытии людей в форме этносов и культур, непрестанно борющихся друг с другом. Дилемма, составленная этими вполне аргументированными мнениями, кажется вечной. Определенный вклад в решение проблемы внес Бахаулла (1817-1892), персидский пророк и мыслитель, развивший свое учение о цивилизационных предпосылках будущей общечеловеческой культуры. Свое учение он изложил в десятках книг, среди которых особо важны «Китаб-и-Агдас» и «Китаб-и-Иган».

Главные предпосылки становления общечеловеческой культуры как самостоятельной целостности Бахауллы усматривает в укрупнении социально-исторических общностей людей, прогрессе средств коммуникации, создании вспомогательного международного языка и мирового правительства.

Бахауллы учил, что начиная с 1844 г. и в течение последующих десяти веков наступает Новая Эра, эра объединения всех людей планеты во всемирное сообщество. Бог привел в действие исторические силы, которые разрушают традиционные барьеры, разделяющие людей разных рас и верований. В период завершения объединения древних людей в первобытные роды существенно усиливались возможности выживания семей: уменьшались шансы на взаимоуничтожение семей, ослабевали межсемейные конфликты. Род регулировал межсемейные конфликты сакрализованными традициями и запретами. Любовь к роду была выше, чем любовь к своей семье. Переход общества от родового строя к более высокой — племенной, а затем в форме народа — организации значительно уменьшал вероятность межродовых раздоров и войн внутри единого племени или народа. Наконец, нация, объединяющая силою патриотизма в единое целое несколько прошлых народов, на сегодняшний день является наиболее высокой из достигнутых человечеством форм органической целостности людей. Чувство социальной любви, стягивающее множество различающихся людей и групп во все более возрастающее целое, исторически усложнялось, эволюционировало от любви к своей семье до любви к своей нации. Ныне национальный патриотизм почти повсеместно и с достаточным основанием оценивается как такая святыня, на которой зиждется суверенитет любого государства.

Коль скоро человечество росло путем последовательного вложения простых форм своего духовного и материального единства во все более сложные сообщества — от семьи через род, племя, полис и народности к нациям, — то характер такого восхождения, учит Бахауллы, имеет силу объективного божественного закона. Неизбежна высшая, по сравнению со всеми прежними общностями, форма единства людей — единое человечество, которое в течение столетий Новой Эры станет целостным субъектом в своем отношении к Богу и космосу. На первый план в мироотношении человека выдвинется сила любви к человечеству. Эта любовь не отменяет любви индивида к семье, народу, нации; она надстраивается над всеми исторически более древними формами социальной любви и со временем станет наиболее священным внутрисоциальным чувством. Внутри объединенного в букет народов и наций человечества возрастут свобода и безопасность граждан и государств, откроются границы, резко уменьшится угроза глобальных и региональных столкновений; человечество превратится в одну семью, а планета — в одну страну.

Вторая важнейшая цивилизационная предпосылка общечеловеческой культуры — предсказанный Бахауллой невиданный темп развития технических средств массовой коммуникации. С 1844 г. возникает новая цивилизация. Телеграф, ротатор, трансатлантический кабель, пишущая машинка, телефон, газовый двигатель, автомобиль, линотип, фотография,

дизель, кино, аэроплан, радио, телевидение, спутник, лазер, компьютер, интернет — все эти технические изобретения посыпались, как из рога изобилия, тесно сблизили между собою страны и континенты, сделали нации и их культуры тесно взаимозависимыми. При всем желании ни одному народу уже не удастся замкнуться за «железным занавесом» в своих государственных границах.

Все национальные культуры, религии и языки следует бережно сохранять и развивать. Заимствуя их лучшие черты, будущая синтетическая общечеловеческая культура закрепит свое идеальное содержание в едином для всех жителей планеты вспомогательном языке. Этот язык, предвидел Бахауллы, будет, постепенно создаваться либо из фрагментов всех без исключения практикуемых языков (причем ни одному из них не стоит отдавать предпочтения), либо окажется моносемичным, эмоционально нейтральным искусственным языком с простой грамматикой. Каким быть этому языку — решать комиссии экспертов и всем народам. Такой язык не будет иметь пределов совершенствования, станет изучаться во всех школах мира каждым человеком вкупе со своим национальным языком. Когда-то, до момента возведения Вавилонской башни, потомки Адама общались на едином языке, затем Бог их перессорил в наказание за гордыню и заставил изъясняться на разных языках. На протяжении Новой Эры на-ступит своего рода «отрицание отрицание» — путем лингвистического синтеза единый язык восстановится в новом качестве, дополняя многоязычие.

Наконец, еще одной существенной цивилизационной предпосылкой общечеловеческой культуры является, согласно учению Бахауллы, создание мирового правительства. Мировые проблемы и регулирование межнациональных отношений — предмет будущей Всемирной Администрации, избираемой все-ми государствами. В силу и по мере открывания границ между государствами каждый гражданин будет волен выбирать место своего проживания, отвечающую его совести и духу религию, культуру и национальность. Принцип единства различий противостоит крайностям космополитизма и национализма, экуменизма и идеи исключительности какой-либо «избранной» религии. В идеале надо найти «золотую середину» между этими крайностями. Новый Административный Порядок возникает через преодоление острых социальных противоречий между империями и колониями, национальными государствами, мировыми религиями, личностью и обществом, традициями и новообразованиями.

Для избежания опасности узурпации власти мировой администрацией, а также угрозы тоталитаризма в мировом масштабе, необходимо подлинно свободное волеизъявление всех землян при перевыборах руководителей и решении важнейших вопросов. Предстоит длительный и малоприятный, но целебный период преобразования всех существующих политических и социальных отношений внутри каждой страны и между государствами. Будут набирать темпы национально-освободительные движения, повсеместно расти национализм и патриотизм, исчезать с лица Земли империи и насильственно объединенные социальные конгломераты. Процесс продолжится до полного самоопределения любой сколь угод-

но малой социальной общности людей, пока эта общность не почувствует себя достаточно свободной для принятия решения о взаимовыгодном сотрудничестве с другими не менее свободными объединениями людей.

Чем больше социальной свободы добьются все нации, народности и племена, тем быстрее будет происходить их добровольное объединение — вначале региональное, а затем континентальное и всемирное. Процесс ломки нынешних социальных институтов непременно вызовет противодействие со стороны самих этих институтов, их реакцию, направленную на восстановление старого миропорядка. Это вызовет рост напряженности в обществе, агрессивность и беспредел в отношениях между людьми, все расширяющиеся войны.

Чем сильнее страдания и отчаяние, тем явственнее люди проявляют желание обрести прочный мир в рамках более общего, нежели нация, социального единства. Массовые страдания из-за несовершенства раскола человечества на враждующие религии, культуры и государства постепенно рожают всеобщую потребность в воссоединении человечества. Однако становление более высокого единства людей требует от каждого возрастания понимания своего несовершенства и важности умения кооперации с инакомыслящим.

Чем глубже и шире единство различающихся людей, тем большую роль в нем играет истинно духовное притяжение к инаковости ближнего и дальнего, терпимость и любовь к инакомыслящему. Легко любить членов своей семьи, но трудно полюбить людей другой национальности, а тем более человечество в целом. Бахаулла усиливает известную заповедь Моисея и Христа до формулы «Возлюби другого больше, чем самого себя» — когда взаимное требование людей друг к другу станет нормативным, человечество обретет новые колоссальные перспективы своей эволюции.

Предсказания Бахауллы, легшие в основу нового политического мышления во второй половине XX в., частично подтверждаются. Смена национальных ориентиров на общечеловеческие уже заметна в ряде современных социальных явлений и в будущем, возможно, станет очевидной также во многих иных аспектах. Например, ныне общепризнан примат общечеловеческого над национальным в технике, естественных науках и математике, спорте. В иных же сферах народной жизни (например, в семейно-бытовой, религиях, идеологиях) пока главенствует национально-этническое начало. Но и в этих областях национальные ценности испытывают все возрастающую конкуренцию с общечеловеческими культурными нормами и идеалами; постепенно складываются признаваемые всеми народами идеалы будущей космополитической культуры. Важно подчеркнуть, что эта культура способна сложиться в XXI в. только на основе плюрализма процветающих родоплеменных и национальных культур.

## КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ: СПЕЦИФИКА СУГУБО ФИЛОСОФСКОГО ПОДХОДА

Наперво следует отметить, что существует множество попыток определения культуры (как минимум — несколько сотен). Понятие «культура» используется в различных областях человековедения: в частности, в культурологии, социологии, политэкономии, этнографии, истории. Сущность именно философского подхода к понятию «культура» заключается в том, что философия (во всяком случае — материалистическая) истолковывает его максимально широко, как все, созданное человеком (очень важно — все!), как сотворенная им «вторая природа, буквально, как культивирование. Поэтому достояние культуры это и пирамида Хеопса, и афинский Акрополь, и римский Колизей, и картина Рембрандта, и мавзоль Ленина, и камера пыток средневековой инквизиции, и гильотина французской революции, и газовые камеры нацистов в концентрационных лагерях. Именно так — как кому бы ни было противно. Понятно, есть большой соблазн сузить определение данного понятия, сведя его до уровня этикета и образованщины. Надо признать, правда, с примесью нравственности: что хорошо, мол, так это — культура, что плохо, мол, так это — соответственно. Ничего подобного: не то бескультурье, что кто-то ковыряет вилкой в зубе или сморкается в занавеску. А девственная природа! Спрашивается, неужели так просто, неужели «ключик» был так рядом? Ответ: да, так просто, остальное от лукавого. Камень, не обтесанный человеком; река, не загрязненная человеком; рыба, не выловленная человеком и не приготовленная по его вкусу; дерево, одиноко стоящее в поле — все это и есть бескультурье, то бишь наличие отсутствия культуры. Как только к этому одиноко стоящему дереву подойдет либо одинокий, либо в компании, представитель *Homo sapiens* и вырежет перочинным ножиком «Петя и Вася были здесь», так сразу же, автоматически данный природный объект переходит в статус культурного достояния человечества. Для будущих поколений, уже во всяком случае.

Теперь, что касается соотнесения категорий «культура» и «цивилизация». Тоже давний спор. Опять же есть большая потуга счесть их за синонимы, за равнозначные. И что любопытно, есть на это немалый резон. Попробуйте-ка различить культуру и цивилизацию древних Ацтеков, культуру и цивилизацию древних Майя, культуру и цивилизацию древнего Египта, древнего Вавилона, древней Финикии, древней Греции и т.п. Но с другой стороны, уже на вербальном уровне нас тяготит произнести «цивилизация эскимосов, цивилизация папуасов Новой Гвинеи, цивилизация пигмеев экваториальной Африки». А «культура эскимосов, культура папуасов, культура пигмеев» — произносим легко. Дело в том, что мы уже подспудно осознаем, что в существовании древних ацтеков,

древних греков, древних персов есть нечто, что существенным образом отличает их от сосуществующих с ними эскимосов, папуасов и пигмеев. Вопрос в том, что?

И вот тут мы натываемся на спектр мнений, из которых одни акцентируются на глобальном, другие — на местническом, третьи — на экстравагантном. К первым, в первую очередь, а также во вторую и третью, необходимо отнести марксизм. Да, тот самый марксизм, последние десять лет настолько зашельмованный и извращенный, настолько в предыдущие этим десяти годам 70 лет иконопочитаемый и неприкасаемый. Есть такая русская забава «из крайности в крайность». И плохо даже не то, что нынешние шельмователи в подавляющем большинстве сами есть «шельмы», поскольку публично предали то, что до этого столь же публично воспевали и пропагандировали (интересно, когда они были более искренни, когда получали за это регалии и карьерные повышения, или в наше «демократическое сейчас»?), а то, что, как говорится, «с грязной водой выплеснули ребенка». «Грязная вода» — это практическая реализация идей марксизма. Настолько «грязная», что на алтарь ее осуществления взыскала десятки миллионов человеческих жизней, как ее ревнителей, так и ее противников. Причем, в разных концах нашего мира. Трагедия? Да! Большая? Очень! Арифметика уместна? Трудно сказать, ибо, с одной стороны, «все счастье человечества не стоит слезинки ребенка», а, с другой, — «смерть одного человека — трагедия, смерть миллионов — статистика». Углубляться не будем, но скажем, что реализация куда более почитаемых идей привела *de facto* к куда более удручающим последствиям. Назвать? Назову: христианство и ислам.

Однако вернемся к марксизму. К теории, которая действительно умозрит глобально. Речь идет не об австралийском аборигене, не об африканском зулусе, не о монголе, не о славянине и даже не об англосаксе. Речь идет обо всем роде человеческом, о виде *Homo sapiens* как таковом. Так вот у нашего особенного биологического вида есть, по марксизму, не просто развитие, а вектор развития, есть не просто прогресс, а есть объективные критерии этого прогресса. Есть, так сказать, предыстория человечества, есть подлинная его история и грядет его счастливое будущее. Предыстория человечества — это его доцивилизационный уровень, т.е. уровень родоплеменных отношений. Подлинная история — это уровень человеческой цивилизации, выраженный в разнообразных, очень регионально специфических, формах рабовладения, феодализма и капитализма. Счастливое будущее — это грядущий коммунизм. Он неминуем, прекрасен, остается только подождать. Главное — это объективный процесс, вмешиваться, а тем более торопить его не след. В этом, кстати, радикальное отличие ленинизма от аутентического марксизма.

Для нас в этом вопросе важно, что при анализе перехода человечества от первобытности к цивилизации марксизм выделяет следующие характеристики: общественное разделение труда (и в особенности отделение города от деревни, умственного труда от физического), возникновение товарного производства и товарно — денежных отношений (взамен натурального хозяйства и натурального обмена), раскол общества на

классы (в том числе эксплуататоров и эксплуатируемых) и как следствие этого — появление государства, права наследования имущества, глубокий переворот в формах семьи, развитие различных видов духовного творчества.

И как одно из следствий развития форм духовного производства явилось создание К. Марксом теории общественно — экономических формаций. Исходя из концепций материального производства как экономического базиса любого общественного устройства он весь ход человеческой истории условно разбил на пять фаз, пять этапов пять закономерных ступеней развития социума на первобытно — общинную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую и коммунистическую общественно — экономические формации. И что немаловажно, «общественно — экономическая формация» — не хронологическое, не географическое, а именно социально — философское понятие. Оно фиксирует в теоретической форме тип общества, но не воспроизводит конкретную, реальную историю того или иного народа.

А вот как раз конкретную, реальную историю того или иного народа воспроизводят те концепции, которые, (как было указано несколько выше) акцентируются не на глобальном, а на местническом аспекте проблемы. Интересно? Очень. Познательно? Бесспорно. Однако при всем к ним уважении — это очень познавательные частности, ибо нет даже и попытки за всем этим своеобразием и вариативностью узреть некую «объективную логику» исторического процесса, общую закономерность поступательного движения истории. Если это и теории, то сугубо описательные. Там употребляется термин «цивилизация» для характеристики конкретного общества как социокультурного образования, локализованного в пространстве и во времени. Рассказывается о цивилизации Древнего Египта, о цивилизации Древнего Китая, о цивилизации народов майя и т.д. Живописуется их уникальность, своеобразие, особенности общественного уклада, семейных отношений и быта. Наиболее в этом преуспели А.Тойнби и Н.Данилевский с их концепцией «локальных цивилизаций». Они не сходятся в представленном списке цивилизаций и даже в их количестве, но в контексте рассматриваемого вопроса это не суть важно.

Что касается третьего, «экстравагантного», подхода, то останавливаться на нем сколь —нибудь подробно не хотелось бы, но указать парочку подобных позиций стоит. Первой назову прелюбопытное мнение О.Шпенглера, в соответствии с которым цивилизация есть этап упадка культуры, этап ее «загнивания» и старения. Рисуется устрашающие картины декаданса культуры, представляются эсхатологические прогнозы заката Европы. Вторая отличается таким «здоровым практицизмом», полагающим, что цивилизация есть всего лишь навсего объективированная, так сказать, технологическая часть культуры. А раз достижения культуры предстают как целокупность материальных и духовных ценностей, то получается, что сумма всех материальных ценностей есть цивилизация, а сумма всех духовных ценностей есть культура. Вот такая, знаете ли, утилитарная дихотомия. Сдается, однако, что истина где-то не рядом.



## О МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ЕДИНСТВА КУЛЬТУРЫ

В философии истории конкурируют две основные парадигмы развития общества: 1) для всего человечества характерны одни и те же законы развития (К.Маркс, Д.Белл и др.); 2) человечество есть совокупность отдельных культурно-исторических типов, каждый из которых развивается по своим особым законам (Н.Я.Данилевский, О.Шпенглер и др.).

Вторая парадигма, проецированная в сферы политики, права, морали, искусства, порождает ряд вопросов, связанных, прежде всего, с проблемой существования и функционирования так называемых общечеловеческих норм и ценностей, а также международных институтов, основанных на таких ценностях и нормах. Не являются ли, например, ООН, ЮНЕСКО, Европейский Суд, Римский клуб и т.п. институты инструментами политики насаждения в современные общества идеалов и норм западноевропейской культуры? Проблема эта не новая: задолго до появления указанных институтов она, к примеру, проявилась в русской истории в виде противостояния западников и славянофилов. В современной российской политике и идеологии она проявляется в виде особого интереса к идеологии евразийства, которая нередко сужается до православно-русской идеи.

Философия истории, основанная на идее отрицания единства человеческой культуры, приводит к утвердительному ответу на поставленный выше вопрос. Философско-методологическим основанием такого решения служит принцип историзма, являющийся социальной модификацией принципа относительности. Но последовательное проведение принципа историзма при исследовании природы морали, права, искусства, политики приводит к оправданию «историческими условиями» и сталинского террора, и фашистского геноцида евреев, и бомбардировок сербских, чеченских, курдских населенных пунктов. Между тем, и в области морали, и в области права, а тем более, в области искусства давно укоренилась мысль о существовании общих для всех людей норм и ценностей, что и делает возможной деятельность международных судов, экспертиз, выставок и т.п. Но тогда получается парадокс: мораль, к примеру, исторична. Но ее часть, причем, самая главная, содержащая общечеловеческие нормы, внеисторична. Это очень напоминает ставшее крылатым выражение профессора Т.И.Заславской о «немножко беременной женщине».

Мы полагаем, что единые структурирующие всю человеческую культуру ценности и нормы действительно существуют. Но тогда возникает вопрос об их основаниях. Обычно в качестве такого основания берется тезис о наличии единой родовой сущности всех людей. Маркс, с именем которого ассоциируется тезис о социальной сущности людей, как известно,

запутался в этой проблеме, допустив наличие некой «родовой сущности человека», «человеческой природы вообще»<sup>1</sup>. Э.Фромм приходит к выводу, что основоположник марксизма подразумевал под указанными терминами биологическую организацию человека, например, устройство его мозга<sup>2</sup>. Но если исходить из этого, то сущность человека вовсе не исторична, а биологична. В XX веке поиски единых оснований человеческой деятельности и культуры привели к реанимации некоторых идей биологического редукционизма. Например, сторонники эволюционной эпистемологии утверждают о существовании в психике индивида врожденных структур, определяющих его поведение. По их мнению, в особенностях организма запечатлен весь родовой опыт его предков, который может быть актуализован. Так, К.Лоренц пишет, что человеческие «формы восприятия и категории определены задолго до любого индивидуального опыта. Они удовлетворяют требованиям внешнего мира по тем же причинам, по которым копыта лошади еще до ее рождения пригодны для почвы степей, а плавники рыбы, прежде чем она появилась из яйца, пригодны для воды»<sup>3</sup>. Указанную концепцию поддерживал и один из самых авторитетных философов XX века — К.Поппер<sup>4</sup>. Нужно сказать, что выводы сторонников эволюционной эпистемологии основываются на солидном эмпирическом материале.

Исходя из вышеизложенного, можно допустить, что право, мораль, искусство и другие сферы культуры представляет собой одно из проявлений биологических закономерностей, выработанных в процессе эволюции. Эти закономерности, проецированные в разные исторические условия жизни людей, проявляют себя по-разному, что мы и называем историчностью указанных феноменов, их зависимостью от особенностей общества. Получается, что основание так называемых общечеловеческих ценностей, определяющих неизменную, универсальную компоненту культуры, составляют общие для человечества биологические закономерности, детерминированные, в свою очередь, тождественностью анатомо-физиологических структур всех людей.

Нужно сказать, что тема поиска общих для всех людей детерминант поведения не является характерной только для биологов. В XX веке в психологии появилось учение К.Г.Юнга об архетипах — общих для всех людей структурирующих человеческое поведение началах, скрытых в сфере бессознательного. Исследуя человеческую психику, Юнг обнаружил там особые образы, которые не зависели ни от уровня интеллекта, ни от онтогенетических особенностей индивида, ни от социальной среды, в которой он воспитывался. Более того, они у всех исследуемых были тождественны. Эти идентичные для людей формы организации психической жизни, независимые от личного опыта, он назвал архетипами<sup>5</sup>. Последние работы Юнга показывают, что он был склонен трактовать архетипы в качестве психических форм проявления неких всеобщих космических начал, имеющих сакральный характер. Архетип, таким образом, является формой выражения в человеке космического творческого начала, соединяющего его с человечеством, природой, всей Вселенной. Понятие архетипа в таком контексте очень напоминает платоновскую идею или аристо-

телевскую форму. Это заметил и сам Юнг, который пишет: «В былые времена... без особых затруднений понимали мысль Платона о том, что всякой феноменальности предшествует и надстоит идея. «Архетип» — не что иное, как уже в античности встречающееся выражение, синонимичное «идее» в платоновском смысле»<sup>6</sup>.

Выводы о существовании вечных, внеисторических порождающих структур делаются и в культурологических исследованиях. Изучая различные религии, философские тексты и произведения художественной литературы, Р.Генон приходит к двум выводам: 1) в основании любого учения лежат духовные начала; 2) эти начала, выраженные в разных творениях человека через различные средства, одни и те же для всех времен, народов, культур. «Действительно, не только основание учений всегда и повсюду одно и то же, но, более того, что может казаться еще более удивительным на первый взгляд, способы выражения сами представляют часто поразительное сходство, в том числе и для традиций, которые слишком удалены друг от друга во времени или пространстве, чтобы можно было предположить непосредственное влияние их друг на друга», — пишет Генон<sup>7</sup>. Согласно автору, как творения человека, так и «феномены природы и события истории все имеют символическое значение в том, что они выражают что-то из тех начал, от которых они зависят, по отношению к которым они являются более или менее удаленными следствиями»<sup>8</sup>.

Эта же идея звучит в фундаментальных исследованиях мифа, принятых М.Элиаде. Он полагал, что существуют вневременные творческие формы, имеющие сакральный характер, и что все человеческие творения конструируются по образцам небесных прототипов. Вот характерный для Элиаде вывод, сделанный им после изучения обрядов оргии и бракосочетания у разных народов: «Важно то, что оргия, как и бракосочетание, являли собой ритуалы, имитирующие сакральные действия или определенные эпизоды из сакральной драмы Космоса; важно, что человеческие акты узаконивались с помощью внечеловеческой модели»<sup>9</sup>.

С этих позиций, генезис правовых концепций, политических программ, научных теорий или даже архитектурных проектов есть повторение при помощи различных средств актов формирования Космоса из Хаоса. В наиболее зримой форме эти акты выражены в космогонических мифах, которые могут выступать в качестве образца любого творческого процесса.

Таким образом, есть основания для утверждения о функционировании в культуре всеобщих форм, имеющих сакральное происхождение. Универсальность этих априорных форм позволяет верить в существование общечеловеческих начал в праве, морали, в любой сфере духовного производства, что, в свою очередь, дает основание для утверждения о единстве человеческой культуры. Но как быть с историчностью культурных феноменов, их относительностью? Мы полагаем, что любой конкретный феномен культуры, взятый в определенное время и в определенных условиях, является результатом двойной трансформации общекосмических порождающих структур. Первая их трансформация происходит на биологическом уровне бытия, где они изменяются в соответствии с усло-

виями существования вида в определенной биологической среде. Вторая трансформация — социальная, когда биологически унаследованные модели поведения, изменяются под воздействием социальной среды. По этой причине один и тот же архетип в разных исторических условиях может проявляться по-разному. Такая детерминированность архетипа социальным пространством и порождает феномен историчности права, морали, искусства и т.п.

Изложенная концепция напоминает очень известную отечественным философам диалектическую парадигму, согласно которой глубинное основание всех процессов составляют диалектические законы. Однако мы полагаем, что сами законы диалектики, как и чувственные образы, и произведения искусства, миф, представляют собой лишь **человеческие способности выражения** всеобщих космических творческих начал.

1. См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 128-145.
2. См.: *Фромм Э.* Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992; его же. Концепция человека у К.Маркса // Там же.
3. *Lorenz K.* Der Abbau des Menschlichen. Munchen, 1983. S. 182-183.
4. См., например: *Поппер К.* Что такое диалектика? // *Вопр. философии.* 1995. № 1. С.119; *Popper K.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford, 1972. P. 71.
5. *Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С.10.
6. Там же. С. 30.
7. *Генон Р.* Эзотеризм Данте // *Философские науки.* 1991. № 8. С. 142.
8. *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М., 1994. С. 190.
9. *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 50.

**Е. В. Сатыбалова**

*Заречный*

## **ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ И ЦИВИЛИЗАЦИИ**

За последние десятилетия жаркие споры о соотношении культуры и цивилизации переросли во вдумчивое философское осмысление этих фундаментальных характеристик человеческого бытия, а сама проблема стала устоявшейся темой философии.

Несмотря на то, что термин «цивилизация» возник гораздо позднее термина «культура» (лишь в XVIII веке), чаще всего цивилизация рассматривалась через сопоставление с культурой. Мировоззренческим основанием такого способа видения взаимоотношений культуры и цивилизации можно считать тезис философии немецкого романтизма о том, что культура «прорастает» цивилизацией, а цивилизация переходит в культуру. Этим же объясняется и тот факт, что в повседневной жизни культура и цивилизация, как правило, не различаются.

Действительно, цивилизованность с необходимостью предполагает наличие определенного уровня культуры, которая, в свою очередь, включает в себя цивилизованность. Именно поэтому в некоторых теориях культура и цивилизация взаимно «растворяются» друг в друге, что приводит к утрате ими предметной и смысловой определенности.

Все концепции соотношения культуры и цивилизации делятся на три основных группы.

К первой группе относятся теории, отождествляющие понятия цивилизации и культуры. Так, например, А. Тойнби рассматривает цивилизацию в качестве определенной фазы культуры, делая акцент на ее духовном аспекте и считая религию главным и определяющим ее элементом.

Вторая группа теорий обнаруживает как сходства, так и различия цивилизации и культуры. В теории Ф. Броделя цивилизация составляет базу культуры, выступая в качестве одного из элементов, образующих совокупность, прежде всего духовных явлений.

Сторонники третьего подхода резко противопоставляют культуру и цивилизацию. Согласно О. Шпенглеру, цивилизация является умирающей, гибнущей и распадающейся культурой. Цивилизация, в которой господствует техника и бездумный интеллект, обезличивает человека, тогда как в культуре как живом и растущем организме господствует творческий расцвет уникальной личности.

В современной литературе становится преобладающим подход, при котором и культура, и цивилизация рассматриваются как относительно самостоятельные явления, т.к. в каждом из них можно выделить специфические, только ему присущие черты и особенности. Этот факт отражается также и в возникновении двух отдельных научных дисциплин — «культурология» и «теория и история цивилизаций», каждая из которых имеет свой предмет изучения.

Общепризнанно, что наиболее важными признаками и чертами цивилизации являются образование государства и возникновение письменности (такие параметры, как отделение земледелия от ремесла, расслоение общества на классы и появление городов, иногда включаются в группу черт и признаков, а иногда игнорируются). Благодаря этим процессам цивилизация приобретает упорядоченность, устойчивость, организованность, дисциплину и, как следствие, инертность и малоподвижность. В результате цивилизация стремится к всеобщности и универсальности, в которой особую роль играет технология, с помощью которой общество устанавливает отношения с природой. Сегодня на основе новейших технологий (по преимуществу, виртуально-информационных), создается единая всемирная цивилизация, цель которой — удобство и благополучие, наслаждение и неудовлетворенность.

В культуре первостепенное значение имеют самобытность и оригинальность, неповторимость и уникальность, неудовлетворенность собой и самоценность, критическое творческое начало и новизна. Цель культуры — трансцендирование, выход за пределы наличного бытия, «прорыв на основе порыва и самореализации».

При таком понимании культура и цивилизация представляют собой «параллельные миры», соприкасающиеся и взаимодействующие, но, тем не менее, ведущие самостоятельную жизнь, сосуществующие, бытующие как части единого человеческого мира. Результаты взаимодействия культуры и цивилизации могут быть различными. При конструктивных взаимоотношениях обогащаются и культура, и цивилизация, при деструктивных — появляются различные формы деструкции в виде варварства, невежества, антикультуры.

Культура и цивилизация «замыкаются», объединяются в человеке, который, в свою очередь, принадлежит двум мирам — и цивилизации и культуре.

В цивилизации человек, как правило, функционирует, исполняет свою роль, стараясь делать это эффективно, благодаря чему и потребляет «блага цивилизации», удовлетворяя свои многообразные потребности, руководствуясь пользой и выгодой, внеаксиологически. В культуре человек творит себя и мир вокруг, относится к миру ценностно. Аксиологическое отношение человека к миру вносит в культуру элемент субъективности и произвольности. Личность в культуре расцветает, получает возможность самореализации и актуализируется, воплощая свое Я в творчестве, обретая себя как природно-социально-духовную целостность.

В человеческой личности, вбирающей в себя цивилизованность и культурность, унифицированность и уникальность, подлинность и манипулятивность, открытость и маргинальность идут рука об руку, сочетаясь друг с другом.

Современную цивилизованность представляет постмодернизм, в самом общем виде означающий утрату веры в человека, гуманизм, разум и прогресс. Будучи образом жизни, в социальной сфере постмодернизм соответствует обществу потребления, в котором типичной фигурой является «яппи» — «молодой горожанин-профессионал». Это — преуспевающий представитель среднего класса, лишенный каких бы то ни было «интеллигентских комплексов», целиком принимающий удобства современной цивилизации, умеющий наслаждаться жизнью. Он не претендует на роль «властителя дум», довольствуясь исполнением более скромных функций, предпочитая жить одним днем, здесь-и-теперь, гедонистически культивируя чувственные и физические наслаждения. Цинично отказавшись от прежних нравственных норм и ценностей, «яппи» больше всего ценит профессиональный и финансовый успех, который должен прийти не в конце жизни, а как можно раньше. Мировоззрение «яппи» как постсовременного человека лишено прочной опоры, поскольку все формы идеологии выглядят размытыми и неопределенными. Будучи «софт-идеологией», т.е. мягкой и нежной, она уже не является ни правой, ни левой, в ней мирно уживается то, что раньше было несовместимым. Мировоззренчески постсовременный человек является фаталистом, т.к. он не воспринимает себя в качестве хозяина своей судьбы, который во всем полагается на самого себя, всем обязан самому себе. И хотя «яппи» выглядит вполне деятельным, активным и самоуверенным человеком, он понимает, что

слишком многое в его жизни зависит от игры случая, удачи и везения. Вся жизнь его — непрерывная игра в лотерею.

В противовес «яппи» воплощением культурности является «сталкер». Будучи современным героем-одиночкой, он берет на себя ответственность за судьбу мира и человека в нем, не претендуя, однако, ни на вознаграждение, ни на славу. Душа человека — то, что для «сталкера» свято и ценно. Она же одновременно и предмет «заботы», а сам «сталкер» — «хранитель бытия» (М.Хайдеггер). Жизнь «сталкера» — путь в неизведанное (а самое незведанное — душа человека), очень осторожный и аккуратный, тернистый и бережный, таинственный и непредсказуемый. Этот путь требует чистоты и благоговения, надежности и честности, полной открытости всему миру и самому себе. Каждый неверный шаг ведет к утрате внутренней целостности и единства с миром, каждый верный шаг — к открытию и обретению смысла.

Таким образом, и цивилизация, и культура каждая по-своему формируют тип человека, воплощающего характерные черты того мира, к которому принадлежат.

**В. И. Роговая**

*Ярославль*

## **ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Одна из основных тем философского осмысления современности посвящена проблемам и перспективам современной цивилизации. «Бесспорно, — пишет Х. Ортега-и-Гассет, — диагноз нашей общественной жизни куда больше тревожит, чем обнадеживает, особенно если исходить не из сиюминутного состояния, а из того, к чему оно ведет»<sup>1</sup>. Сверхзабоченность материальными благами, ориентация прежде всего на успех и комфорт, научный и технологический прогресс и игнорирование этического начала поставило под вопрос выстроенную на Западе и спешно создаваемую нами технократическую цивилизацию. Современное человечество, овладев естественными законами бытия, получив возможность в гигантских масштабах использовать природные ресурсы, настолько отстало в морально-нравственном отношении, что стало просто неадекватно этим приобретенным возможностям. «Крах терпит сам человек, уже неспособный поспевать за своей цивилизацией»<sup>2</sup>.

Для того чтобы понять, почему в философии XX века возник термин «антропологическая катастрофа», необходимо определить сущность и значение культуры и ее соотношение с цивилизацией. Культура — это прежде всего форма проявления свободы и творчества, средство саморасширения и основных ценностей человека. Это способ существования человека, самой природой предназначенного к духовному развитию и росту.

Цивилизация — социальное бытие самой культуры, все достижения человечества в их системном образовании.

Идейно-смысловое ядро культуры, обеспечивающее ее целостность, включает в себя систему коллективно разделяемых смыслов, ценностей, традиций, норм и образов поведения, выполняющих функцию социальной ориентации в конкретном обществе. Человек не может нормально существовать, если культура не дает ему путеводной нити широкого мировоззренческого характера. Все великие культуры мира несли в себе момент защиты, гармонизации отношений человека с миром и с самим собой. Они формировали множественную систему связей человека и мира, охватывающую его со всех сторон, создающую у него ощущение тотальной защищенности и такой же тотальной вписанности, включенности в мир. Это помогало ему преодолеть чувство тревожности, чувство страха и одиночества. Но современная западная культура в значительной степени утратила мировоззренческую функцию. Она уже не востребуется человеком для решения принципиально важных жизненных задач. Большинство людей знают только массовую культуру, назначение которой — спасти человека от скуки, от пустоты повседневного существования. В массовой культуре нет движения вверх, нет потребности духовного восхождения, которая является неотъемлемым видовым признаком человека. Она дает людям стандартизированные жизненные координаты, навязывает общие вкусовые нормативы, общую мифологию жизни, общих героев и идолов, одну и ту же эстетику, один и тот же тип идентификации и подражания. И как итог — примитивизация человека, лишение его подлинности чувств и переживаний, девальвация культурных ценностей.

Отрыв подлинной культуры от массового сознания, отсутствие интереса к философии и серьезной литературе приводят к тому, что человек не способен понять мир, других людей и самого себя. Он переживает кризис самоидентификации, не зная, кто он такой и что происходит вокруг, он отчужден от самого себя, ему не удастся исполниться, состояться в качестве личности. Но он не может и понять опасность такого состояния, он утрачивает смыслы. В результате он оказывается обезоруженным и превращается в удобный объект для манипулирования.

Научно-технический прогресс не только обернулся негативными последствиями, техника сама стала средой обитания, делая природу бесполой, малозначительной. Технизация жизни разрушила культуру, закрыв от человеческого восприятия те аспекты бытия, которые были доступны человеку в культурах прошлого. Увлечение материальной стороной культуры и игнорирование ее духовной сущности и привело к выхолащенной концепции культуры."

Отход цивилизации от культуры — особенность лишь XX века. О. Шпенглер определял цивилизацию как нисходящую стадию развития культуры того или иного народа или региона, означающий ее «закат» или упадок. Цивилизация, по его мнению, является роком, судьбой любой культуры, истощением ее творческих сил, конец литературы, искусства, религии, философии<sup>3</sup>. Н. Бердяев рассматривал исторический процесс как взаимодействие творческого духа и овеществленных объектов его



творчества, подчеркивая, что личное начало раскрывается только в культуре, цивилизация обезличивает. Прагматическое начало в жизни преобладает над духовным, над потребностями духовного самоопределения человека. Смысл и ценности жизни подменяются материальными продуктами этой жизни<sup>4</sup>.

По мнению А. Швейцера, слово «цивилизация» означает то же, что и «культура», то есть эволюцию людей к более высокой организации и более высокой нравственности. Поэтому имеет смысл говорить об этической и неэтической культуре или об этической и неэтической цивилизации, а не о культуре и цивилизации<sup>5</sup>.

Пренебрежение духовной сущностью культуры, утрата способности к пониманию подлинной культуры, подмена ее идеалов идеалами, взятыми из действительности привели к антропологической катастрофе, ибо, не понимая этого различия, люди обрекают себя на обыденное существование, беря за эталон то, что есть в действительности, а не то, что должно быть<sup>6</sup>. Утопая в частностях, не понимая зыбкой почвы конкретных обстоятельств, современный человек не дистанцируется от них, а значит, не может осмыслить то целое, которое надлежит реализовать. И тогда нет прорыва к подлинному существованию и к пониманию тех общественных и духовных структур, которые могут стать основаниями будущего развития культуры.

А. Швейцер полагает, что деградация культуры и деморализация общества происходят тогда, когда общество воздействует на индивида сильнее, чем индивид на общество. Поэтому он делает вывод, что возрождение культуры будет возможно лишь в том случае, когда каждый человек возьмет на себя функцию выдвижения духовно-этических идей. Мыслящий индивидуальный дух должен противопоставить себя господствующему общему духу времени<sup>7</sup>.

М. К. Мамардашвили употреблял понятия «культура» и «цивилизация» в близком, а иногда тождественном значении. Центральной мыслью его была мысль о том, что культура и цивилизация — одно целое, иначе не выжить в современном мире. Для него оба эти понятия означали особую связь людей с миром, с вещами, друг с другом, где обретено подлинное, неотчужденное бытие. При этом он выдвинул на первый план проблему цивилизации и цивилизованности, того, что связывает, а не разъединяет. Для М. Мамардашвили было важно показать: если страна имеет высокоразвитую культуру, которой она гордится, но не обращает внимание на элементарную цивилизованность, то она обречена на глубокий кризис. Он неоднократно подчеркивал, что культура — это не совокупность готовых ценностей и продуктов, лишь ждущих потребления или осознания. Это способность и усилие человека **быть**. В противном случае с любых высот культуры можно всегда сорваться в бездну<sup>8</sup>. Вне цивилизации культура безжизненна. Ценности и цели, идеалы и жизненные ориентиры имеют смысл только в контексте цивилизации. Вне этого контекста — это пустые и опасные в своей обманчивости символы. Цивилизация — та сила, которая «блокирует энергию зла», примитивные и разрушительные инстинкты, слепую стихию неразумия. Против зла нужно вы-

ставить законность и право, действующее в общественной жизни с необходимостью естественного порядка<sup>9</sup>. Но противостоять катастрофам может только цивилизация, одухотворенная высокой культурой, иначе она превращается в антигуманный механизм. Это и имел в виду Н. Бердяев, называя цивилизацию «смертью духа культуры».

1. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М., 1997. С. 87.
2. Там же. С. 94.
3. См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993. Т. I. С. 118, 268,
4. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 163-164.
5. *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973. С. 101.
6. Там же. С. 55.
7. Там же. С. 75-76.
8. См.: *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1990. С. 144, 189.
9. Там же. С. 116.

**Т. Ф. Сулейманов**

*Уфа*

## **ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА КАК ФОРМЫ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА**

Термины «цивилизация» и «культура» существуют с античных времен. Очень долго эти термины применялись только для характеристики человека. Еще в начале века противопоставляли человека истинно культурного, то есть воспитанного и образованного, человеку цивилизованному, считая, что цивилизованность предполагает лишь внешнюю характеристику, следование образцу и не может дать полное представление о человеке. Что же означает термин «цивилизация»? В словаре иностранных слов «цивилизация» (лат. *civilis* — гражданский) имеет следующие значения:

- «1. уровень общественного развития, материальной и духовной культуры;
2. современная мировая культура;
3. в культурно-исторической периодизации, принятой в науке в XVIII — XIX веках — третья ступень общественного развития, следующая за варварством (первая ступень — дикость)»<sup>1</sup>.

Истоки понятия «цивилизация» относят к эпохе Древнего мира, где гражданин (*civis*) был непосредственно причастен к общественным делам (*civilis*) в обществе (*civitas*), обладавшем четкой и определенной организацией. Именно эта четкая организация и давала римлянам (а до них грекам) противопоставлять себя варварам как человеческой общности совсем иного рода.

В средние века Данте разрабатывает идею и понятие *civitas* — общее-человеческого единства, которое находится над отдельной личностью, над отдельными группами людей, над целыми народами. Данте вкладывал в свои представления, прежде всего тот смысл, который диктовало христианское мирозерцание, однако идея великого флорентийца оказалась более широкой и провидческой. Не случайно сегодня мы говорим о мировой цивилизации, которая включает в себя весь самобытный опыт каждого народа, опыт всех минувших эпох и несет в себе некую интегративную функцию.

Цивилизация, включая в себя все характеристики культуры, переносит акцент на характер, уровень, на степень зрелости, на тип организации и самоорганизации того или иного общества.

Под цивилизацией понимается, прежде всего, состояние развития общества в данный исторический период, уровнем овладения человеком силами природы, характером производственных сил и производственных отношений, мерой материального богатства, развитостью гражданских отношений, общественных институтов. Вот почему просветители XVIII века, остро ощущавшие необходимость, и противоречивостью перехода общества на принципиально новую ступень развития, с возникновением гражданского общества, в котором важнейшее значение приобретает права человека, с развитием научно-технического прогресса ввели новое понятие — «цивилизация». Они обозначали общество, в основе которого лежат начала **разума и справедливости**.

И сегодня, когда мы говорим о необходимости действовать так, как принято в цивилизованном обществе, призываем друг друга быть цивилизованными, имеются в виду именно эти два начала — будь то поведение отдельного человека или вся сложнейшая система функционирования общественного организма.

**Цивилизация — это ступень культуры**, «которая постепенно приучает человека к плановым, упорядоченным совместным действиям к себе подобным, что создает важнейшую предпосылку культуры»<sup>2</sup>.

В понятие «цивилизация» входит и «то, что дает «комфорт», это — удобство, предоставляемое в наше распоряжение техникой»<sup>3</sup>. Комфорт (его создание и использование) предъявляет такие моральные и физические требования к цивилизованному человеку, что у него не остается ни времени, ни сил совершенствования своего культурного уровня, и он часто не ощущает внутренней потребности быть не только цивилизованным, но также культурным.

Все вышеприведенное свидетельствует, что понятие «культура» и «цивилизация» не являясь тождественными, одновременно оказываются связанными между собой.

Термин «цивилизация» означает определенный уровень материальной и духовной культуры»<sup>4</sup>.

Цивилизация выражает степень развитости государства и права, ибо «они сами — продукт высокоразвитых цивилизаций (античной цивилизации)»<sup>5</sup>. Они возникают на базе достаточно сложных значимых технологий, которые охватывают не только сферы материального производства,

но и власть, военное дело, промышленность, сельское хозяйство, транспорт, связь и интеллектуальную деятельность.

Следовательно, она фиксирует общее в сообществах, возникающих на базе однотипных технологий. Культура же в отличие от цивилизаций «есть выражение индивидуального начала каждого социума»<sup>6</sup>.

Культура характеризует жизнедеятельность личности, группы, общества в целом, является специфическим бытием человека, имеет свои пространственно-временные границы. Раскрывается культура через особенности поведения, сознание и деятельность человека, равно как и через вещи, предметы, произведения искусства, орудия труда, через языковые формы, символы и знаки. Культура является совокупным коллективным достоянием народа, она рассказывает родовое свойство человека и человечества, **«культура отражает, передает и хранит индивидуальное начало в рамках данной общности, каждого социума»<sup>7</sup>**. Функция же цивилизации — **«обеспечение общезначимого, стабильного нормативного взаимодействия»<sup>8</sup>**.

Культура обеспечивает хранение и трансляцию, от поколения к поколению, информации, правил и норм, гарантирующих историческую воспроизводимость и самоидентичность социума. **Ядро культуры** вырабатывается веками и обретает устойчивость и прочность социокультурно-генетического аппарата. Оно также обладает высокой устойчивостью потому, что оно окружено особым защитным культурным поясом. **Он состоит из системы социальных, поведенческих, нравственных и интеллектуальных реакций** на все виды акультурации. Защитный пояс препятствует обратному воздействию на ядро культуры со стороны внешней культурной среды, защищает это ядро от разрушения и трансформации.

Культура по самому своему типу сильно отфильтровывает внешние цивилизационные механизмы.

Н.Бердяев, отмечая особенности цивилизации, выделяет и такое ее свойство, как овладение техникой и организация жизни. Он пишет, что «цивилизация по природе своей технична, в цивилизации всякая идеология, всякая духовная культура есть лишь надстройка, иллюзия не реальность»<sup>9</sup>, в то время как «всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями»<sup>10</sup>. Из этого следует, что за цивилизацией стоит разрушение духовной культуры. В «цивилизации ... коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает»<sup>11</sup>. Согласно точке зрения Н.Бердяева «переход культуры в цивилизацию связан с изменением отношений человека к природе. Все социальные перемены в судьбе человечества связаны ведь с новым отношением человека к природе... Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в жизнь человека»<sup>12</sup>. Он также указывает, что «цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она, прежде всего, технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом»<sup>13</sup>.

Мы также отмечаем, что культура представляет собой и своеобразный социально-гуманитарный срез. В процессе деятельности человек ов-

ладевает социальным опытом и воспроизводит то, что является наиболее значимым, чтобы сохранить себя как социум в изменившихся условиях.

Если понятие «культура» определяет уровень овладения субъектом социально-значимой информацией, то понятие «цивилизация» характеризует состояние самой культуры.

Н.А.Бердяев в своей работе «Царство духа и царство кесаря», говоря о соотношении цивилизации и культуры, указывает на следующее: «в известном смысле цивилизация старше и первичнее культуры, культура обрывается позже. Изобретение технических орудий, самых элементарных орудий примитивными людьми есть цивилизация, как цивилизация есть всякий социализирующий процесс»<sup>14</sup>. И далее говоря о специфике влияния на человека цивилизации и культуры он пишет: «Цивилизация означает большую степень объективизации и социализации, культура же более связана с личностью и духом. Культура означает обработку материала актом духа, победы формы над материей»<sup>15</sup>.

Своеобразие той или иной цивилизации определяется исходя из следующих ее составляющих:

- способ производства материальных благ;
- организация политической власти;
- географическая среда;
- ментальность;
- господствующая идеология (или религия).

Цивилизации отражают разные типы культурно-исторической общности и динамики. «Культура, — как пишет Л.З.Немировская, — это как бы код, матрица цивилизации»<sup>16</sup> и «определенность цивилизационным структурам придает характер духовного производства»<sup>17</sup>, то есть доминирующие духовные ценности.

1. Современный словарь иностранных слов. М., 1992. С.680.

2. Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С.508.

3. Там же.

4. Культурология. М., 1993. С.21.

5. Ракитов И.А. Цивилизация, культура, технология и рынок // Вопросы философии. 1992. №5. С.6.

6. Там же.

7. См.:Ракитов И.А. Указ. соч. С.167.

8. Там же.

9. Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С.167.

10. Там же. С.166.

11. Там же. С.168.

12. Там же.

13. Там же.

14. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С.73.

15. Там же. С.73-74.

16. Немировская Л.З. Культурология. История и теория культуры. М., 1992. С. 21.

17. Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1999. С.276.

## РАЗЛИЧИЕ ДВУХ ПОДХОДОВ В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ

В современной исторической и культурологической мысли сложилось два заметных направления в изучении человеческих общностей. Эти направления условно можно назвать цивилизационным и культурологическим. Не смотря на то, что объект исследования у них один — исторически сложившиеся крупные человеческие общности (условно назовем их этносами), не только метод, но и предмет исследования у них разный. Каждое направление выделяет в структуре этноса определенное ядро, которое обозначается как сущность и подлежит изучению.

Оба подхода в своих глубоких философских основаниях, возможно — неосознаваемых самими учеными, — исходят из сциентистских, основанных на дарвинизме представлений о человеке. Человек есть уникальное живое существо с чрезвычайно гибкими адаптационными механизмами, позволившими ему освоить все природные зоны или «геобиоценозы». Такое приспособление достигается путем создания особой среды обитания — «культуры» в широком смысле этого слова — заменяющей человеку природную среду. В результате такого приспособления к окружающим условиям (включая соседей и собственную историю) и складывается этнос.

Цивилизационное направление, исторически связанное с точными «позитивными» науками, экономикой и социологией и опирающееся на археологию, акцентирует внимание на внешний, вещный, объективный аспект этого процесса. Ее интересуют материальные факты, то, что можно пощупать, измерить и воспроизвести. Поэтому в рамках данного направления исследуются, прежде всего, способы объективной переработки природы, производства. Главными объектами исследования становятся орудия труда и техника в самом широком смысле, а также способы ее использования. Социальные институты рассматриваются как кристаллизация типик производственных отношений, то есть со своей внешней, операциональной, объективной стороны. Духовная культура представлена как способ легитимации сложившихся производственных отношений, орудие внеэкономического принуждения к труду.

Данное направление в настоящее время является ведущим в науке, и достигло заметных успехов в исследованиях. С точки зрения цивилизационного подхода в настоящее время на нашей планете складывается единая высокотехнологическая цивилизация с достаточно унифицированными социальными институтами, основанными на демократии западного образца.

Другое, культурологическое направление в исследовании человеческих целостностей подчеркивает, что адаптационные механизмы человека не исчерпываются включением его в геобиоценоз, созданием техники и

объективным, вещным изменением природы. В рамках культурологического подхода приспособление рассматривается как создание особой смысловнесущей реальности, только в которой и возможно существование человека.

Итак, человек в ходе адаптации выстраивает вокруг себя особый культурный мир внебиологических значимостей, мир смыслов, заменяющий ему мир физических объектов. И этот искусственно созданный мир полностью детерминирует человеческое поведение, регламентируя его в соответствии с общими установками этноса по адаптации к данным условиям. Человеческая общность, через создание внеприродной реальности программирует поведение своих членов через создание «искусственного инстинкта».

Детерминизм возможен потому, что знаковая реальность вторгается на все уровни человеческой психики, определяя бессознательное (бессознательно структурировано как язык), и все уровни сознания, включая ощущение пространства и времени, выстраивает для человека общую картину мира, определяет его самооценку, характер и стереотип поведения.

Осознать собственное пленение культурой можно только при сопоставлении своего «естественного» и «научного» видения мира с чужим «противоестественным» и «мифическим», возникшим в ходе приспособления к совершенно иным условиям. Именно такая работа по реконструкции иной смысловой реальности» и производится в рамках *культурологического* подхода. Интерес вызывает внутренний, субъективный, смысловой аспект культуры, представления ее членов, как ясно выраженные, так и скрытые в языке, картине мира, способах структурирования опыта, в бессознательном.

Опираясь на герменевтику, структурную лингвистику и психологию, широко используя материал этнографии, культурологический подход стремится изучить смыслы, их явную и скрытую связь, способы воспроизводства и изменения смысловнесущей реальности, прежде всего знаков.

Исследование подобного рода возможно только в рамках семиотики, согласно которой объект (предмет, слово, некий графический объект, иными словами — факт) сам по себе не обладает смыслом, а выступает в качестве означающего, указывающего на смысл, существующий только в коллективном сознании, как на свое означаемое. (Причем одному объекту в разных системах знакового опосредования могут быть приписаны различные смыслы). Единство означающего и означаемого порождает знак. На использовании знаков построено человеческое мышление, только благодаря системам знаков, языкам, возможно общение, любая интерсубъективность. При этом происходит переплетение знаковых систем — языки используют друг друга в качестве означаемого, на которое они указывают. Так, слово определяется через предмет, предмет — через образ, образ — через графему, а та — через слово. Децентрированная таким образом система репрезентаций складывается в самозамкнутый и самодостаточный знаковый мир — символический универсум, только в рамках которого и возможен смысл и знак.

Культуры, имеющие в своем распоряжении один символический универсум, отличаются простым социальным устройством и могут быть определены как гомогенные. Гетерогенное общество характеризуется существованием множества относительно независимых друг от друга символических универсумов более мелкого порядка (диалектов и социолектов), строящихся на базе некоторого общего пра-универсума повседневности. Такое расслоение связано с социальным расслоением и появлением групп, создающих свои собственные тайные системы означиваний (жречество, наука).

Изучение социальных институтов в рамках культурологического подхода основано как раз на изучении таких особых знаковых миров, систем коннотаций и метаязыков, с помощью которых они выделяются из первичного универсума повседневности. Власть рассматривается в своем символическом аспекте как власть тех, кто творит знаки и смыслы.

Изучаемый материал — знак, символ, язык, символический универсум — не поддается количественному измерению, что затрудняет исследования. Передать и воспроизвести связь знаков одной культуры в терминах языка другой — задача почти невыполнимая, любая попытка перевода упирается в «герменевтический парадокс» Куайна. Еще труднее воспроизвести структуру мышления, свойственную иной культуре, ее видение мира, систему этических, эстетических, мифологических координат.

Культура вымерших цивилизаций, известных нам по археологическим останкам и текстам, может быть воспроизведена лишь частично и весьма приблизительно. Невозможно узнать тайное мистическое значение найденной археологами чаши, не наблюдая ее использования, так как в быту проявляется тот смысл вещи, который практически невозможно выразить вербально.

Успехи культурологического способа исследования тем больше, чем сильнее исследователь вживается в символический универсум изучаемой культуры. Поэтому неудивительно, что наибольших успехов данное направление достигло в изучении современного западного общества, язык, мышление и мифологемы которого прозрачны для исследователей. При этом задача исследователя заключается не во вживании, а в отстранении от культуры, в умении взглянуть на «свое» как на «чужое», увидеть в естественном искусственное, вскрыть мифы и идеологемы собственной культуры, показать условность собственной картины мира.

В отличие от цивилизационного направления, культурологическое направление не выделяет даже относительного критерия сравнения различных общностей, утверждая, что каждая из них неповторима и уникальна, а слияние или объединение культур невозможно.

Подводя итог мы можем зафиксировать наличие двух несводимых друг к другу направлений в изучении крупных человеческих целостностей. Совпадая по объекту, они совершенно расходятся по предмету изучения, онтологическим предпосылкам, методу и отношению с прилежащими дисциплинами.

С точки зрения цивилизационного подхода культурологи вместо исторической реальности, поля фактов занимаются изучением бессмыслен-



ных субъективных интерпретаций, не поддающихся измерению и потому не могущих называться наукой в собственном смысле этого слова. Культурологи же рассматривают иное течение не иначе как эксплицирование политэкономической доминанты западной культуры на иные общности, изучение их с позиций одностороннего европоцентризма.

Но несмотря на существующие расхождения оба направления имеют право на существование как различные взгляды на единый объект — механизм адаптации человеческих общностей к жизни на Земле.

**С. Ю. Трофимцева**

*Самара*

## **КЛАССИЧЕСКАЯ И ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМЫ В ИСТОРИЗМЕ: ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ НА ЭТАПЕ ГЕНЕЗИСА**

Историческое сознание выступает один из структурирующих элементов культуры, поскольку в каждую эпоху в нем отражаются представления о мире и обществе и месте в нем человека, рассмотренные через призму пространства и времени<sup>1</sup>. Философия истории как пограничная между философией и непосредственно историей базируется на определенных философских идеях и включает в себя аспекты смысла истории, направленности, внутренней структуры и движущих сил исторического процесса, а также о месте и роли человека в нем и способах постижения человеком истории. По сути именно с Гердера философия истории начинает рассматриваться как особая область философского знания, занимающаяся наиболее общими проблемами истории.

В западноевропейской философии истории выделяются два фундаментальных историософских подхода: подход «глобального изучения исторического процесса» и подход «сравнительного изучения цивилизаций». Конституирование классической парадигмы историзма началось с подведения христианскими мыслителями под историческое исследование философско-теологической основы, что и привело к появлению философии истории. Христианская историософия создала идейно-категориальный «костяк», отталкиваясь от которого и развивался подход «глобального изучения исторического процесса». Генезис классической парадигмы историзма продолжался приблизительно до конца XVIII века, а законченный вид приобрел в основных фундаментальных концепциях Гегеля, Конта и Маркса.

Процесс конституирования постклассической парадигмы историзма, вызванный кризисом классической философии и увеличением данных исторической науки, зародился в начале XX века, и отправными концепциями выступали теории О.Шпенглера и А.Дж.Тойнби (ранние теории

Дж.Вико, Ж.А. де Гобино и Н.Я.Данилевского не смогли составить новую методологию).

**Смысл истории.** Если у христианских мыслителей история приобретала смысл сферы общения и взаимодействия человека с Богом и демонстрации божественного замысла, то для гуманистов история проходила на фоне отдельных личностей, которые реализовывались в истории. В глазах просвещенцев история развивалась под знаком *ratio* — прогрессирующего разумного начала, что становится затем основополагающим принципом классического историзма. Содержание истории для Канта складывается из двух феноменов — государства и культуры, а для Гердера — из феноменов культур народов, и история приобретает социокультурную значимость.

В постклассическом историзме история первоначально связывается с живой творческой жизнью, с процессом становления и его объективацией. У Шпенглера история становится осуществлением возможностей культуры<sup>2</sup>. Кроме этого, история персонифицируется и приобретает глубокий смысл и для каждого человека, поскольку она творится и переживается им, и «понять что-либо в истории ...значит гармоничное включение в имеющийся уже запас пережитого и познанного»<sup>3</sup>.

**Вид и сущность исторического процесса.** Изначальным принципом классической парадигмы являлось утверждение христианством *линейности исторического процесса*, вытекающее из неповторимости исторических событий и представлений о линейности времени. Вид *ломаной линии* исторический процесс приобрел в теории гуманиста Патрици, у которого каждая из семи стадий (зонов) двухфазная — фаза подъема и упадка.

Другой идеей христианских мыслителей была мысль о *единстве исторического процесса*, что вытекало из «общности природы» и «уз кровного родства»<sup>4</sup>, а также из единого стремления к богу. Новые аргументы выдвигает историософия Возрождения: поскольку история протекает в космическом бытии, то единство космоса обуславливает единство исторического процесса.

В постклассическом историзме сначала в принципе *отрицается единство исторического процесса*, и у Шпенглера история культур дискретна, а сама картина истории — чисто умозрительная сумма историй отдельных культур. Тойнби же *признает единство исторического процесса*, внутри которого существуют взаимосвязанные цивилизации, и в будущем возникнет единая цивилизация. В целом, у Тойнби исторический процесс спиралевидный, и дочерние цивилизации используют наследие предыдущих, но на качественно новом этапе.

**Структура исторического процесса.** Исторический процесс в классическом историзме становится *стадиальным*. Иероним Блаженный представлял исторический процесс как последовательную смену четырех империй (схема господствовала до сер. XVI века, пока ее не опроверг Ж.Боден). Возрождению наука обязана выделением наиболее известных стадий: древний мир, средние века, Новое время (Флавио Биондо), а основой для этого стала смена культурных эпох. Идея культурологического подхода получила развитие у Ж.Ж.Руссо, разделявшего историю на вар-

варство (докультурное, догосударственное состояние, дикость, животное равенство) и цивилизацию. Ж.М. Кондорсэ предложил разделить исторический процесс на десять эпох, принципами выделения которых стали прогресс человеческого разума и экономический прогресс.

Исходной позицией постклассического историзма является выделение в истории *макроисторических феноменов* (у Шпенглера — культур, у Тойнби — цивилизаций). Культура у Шпенглера в общем виде — это историческая уникальность и, самореализуясь, она творит свой образ<sup>5</sup>. Цивилизация у Тойнби — это макрофеномен, состоящий из взаимозависимых частей, развитие которого — результат деятельности людей. Постклассический историзм выделяет макрофеномены по множеству, а не по одному или двум основаниям, и, к примеру, у Тойнби цивилизация имеет свой стиль и вырабатывает специфическую духовную энергию политического, экономического и культурного характера.

Еще одной особенностью классического историзма является его *европоцентричность*. Именно Кондорсэ четко сформулировал тезис о том, что исторический путь Европы единственно верный, и остальным народам можно лишь догонять европейские. Признанием множества макроисторических феноменов постклассический историзм опровергает европоцентризм и утверждает культурно-историческое равноправие и своеобразие цивилизаций.

**Движение, развитие и прогресс.** В качестве одного из принципов классического историзма выступает утверждение *необратимости и неповторимости исторического развития*. Представление о *движении* в истории намечается у Августина, а понятие *развития* привносится Рупертом фон Дейтцем, связывающим исторические эпохи с духовным развитием человечества. *Изменчивость* истории у гуманистов объяснялась изменчивостью бытия, и Луи Леруа заявлял об изменчивости исторического процесса и текучести истории<sup>6</sup>. Кондорсэ выводит понятие «*историчности*» — принципа «бесперывных изменений» картины истории, которая создается «путем ... наблюдения человеческих обществ в различные эпохи»<sup>7</sup>.

В постклассическом историзме также признается движение в истории: Тойнби рассматривал цивилизации как динамические образования эволюционного типа.

Историческое развитие Кондорсэ считал *прогрессивным*. Прогресс выступал как — непрерывное поступательное развитие разума, связанное с общим социокультурным фоном эпохи. У Гердера исторический процесс — эволюционный и прогрессивный изначально, хотя асинхронный и неплавный.

У Шпенглера прогресс возможен только на ранних стадиях развития культуры, а затем процесс постепенно перерастает в стагнацию<sup>8</sup>, а возможность всеобщего поступательного развития отрицается. У Тойнби прогресс и регресс имеют место в цикле цивилизации, а в историческом процессе в целом прогресс определяет направленное восхождение по спирали с расширяющимися кругами.

**Проблема законов истории.** Данная проблема наиболее полно была развита Ш.Л.Монтескье, для которого «законы» имели объективный ха-

ракти — это «необходимые отношения, вытекающие из природы вещей»<sup>9</sup>. Как подчеркивал Гердер, «что верно в отношении одного народа, то верно и в отношении нескольких народов»<sup>10</sup>. Постклассический историзм разделяет законы истории и природы. У Шпенглера, с одной стороны, становление не может быть сопряжено с объективной закономерностью (влияние Зиммеля), а с другой, на развитие культуры как организма влияют чисто биологические законы. Тойнби, отвергая абсолютность объективных законов, признает право свободы выбора человека.

Таким образом, генезис основных историософских подходов в западноевропейском историзме выявляет принципиальные различия, полнее реализованные в дальнейшем. Жизнеспособность каждого из подходов демонстрирует нынешняя актуальность дискуссий вокруг них, также то, что со времен Ясперса некоторые мыслители пытались их объединить.

1. Барг М.А. Эпохи и идеи. (Становление историзма). М., 1987. С3.

2. Трофимцева С.Ю. О.Шпенглер о смысле истории и сущности исторического процесса // История и историография зарубежного мира в лицах. Самара, 1997. С215.

3. Шпенглер О. Закат Европы. М.-Пг., 1923. Т.1. С.64.

4. Аврелий Августин Блаженный. О Граде Божием // Он же. Творения. Киев, 1998. Т.4. С.3.

5. Трофимцева С.Ю. Основные историософские категории концепции. О.Шпенглера // Философия культуры'97. Самара, 1997.

6. Барг М.А. Указ. соч. С.285.

7. Там же. С5.

8. Трофимцева С.Ю. Указ. соч. С.219.

9. Монтескье Ш.Л. О духе законов. С.163.

10. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С.387.

**Е. Г. Трубина**

*Екатеринбург*

## **ГЛОБАЛЬНОЕ И ЛОКАЛЬНОЕ В СИТУАЦИИ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ: МЕЖДУ МЕТАНАРРАТИВОМ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ЧАСТНЫМ ОПЫТОМ**

Последнее двадцатилетие было отмечено крайним недоверием к тотализующим теориям, отказом от упорядоченности теоретических построений в пользу сочетания в текстах разнородных и неупорядоченных голосов и тенденций. Иерархия упорядоченного и случайного, всеобщего и частного была провозглашена отжившей свое. Теориям, легитимирующим себя за счет обращения «к тому или иному великому рассказу, как например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства»<sup>1</sup> был провозглашен вотум недоверия. Если не в отечественном, то в западном интеллектуальном про-

странстве следствием этих тенденций стали как повсеместное увлечение «локальными повествованиями», местными смыслами, так и акцент на случайном, исторически преходящем, разрозненном. Сегодня много говорится о необходимости для исследователя пересмотреть обыкновение говорить, так сказать, от имени «глобального», безличного, универсального голоса науки, или, если воспользоваться, зрительной метафорой, пытаться примкнуть к Паноптикуму объективного, контролирующего, нормализующего взгляда на происходящее. Проблема состоит в том, что нуждам такого объективирующего безличного изложения хорошо служит стандартное научное повествование. Хорошо, слышим мы сегодня, необходимо культивирование частных научных позиций, порождаемым конкретным местоположением автора в социуме, культуре, дискурсе. Но будет ли оптимальнее для выражения множественных точек зрения модель калейдоскопа (а именно с ним Поль Вейн сравнивал, например, манеру Мишеля Фуко) или коллажа, чем радующий глаз привычностью связный и последовательный нарратив? Такого рода экспериментальные тексты не предполагают ни автора, ни читателя, взирающего на подробности жизни с высоты своего трансцендентного знания. Как же они должны быть структурированы, чтобы в них была возможна игра противоречащих голосов? Ведь дополнительная сложность создается тем, что ни читатель, ни автор-составитель такого текста не должны принимать звучащие в нем голоса за чистую монету, но слышать в них работу культуры и власти.

Вряд ли можно сегодня свое исследовательское повествование основывать на прозрачной социальной истории, отсюда — запрос на историю рефлексивную, осознающую зависимость текстов от преобладающих в социуме нарративных тропов. Политические нормы «встроены» в эстетические суждения и тем самым внутренне присущи процессу интерпретации. Эстетические структуры определяют то, как мы понимаем историю, так что задача философов, историков, литературных критиков и т.д. — в том, чтобы определить идеологические пределы своего времени так, чтобы использовать в критике и анализе основные категории культуры вместо того, чтобы быть ими используемыми. Должен ли такой чувствительный к проблематике репрезентации текст включать текст и контр-текст? Как должен выглядеть, так сказать, финальный продукт исследования, если его автор намеревается учесть и исследовать множественные точки зрения на историю, время, культуру? По словам одного из ведущих современных нарратологов Мике Бал (Амстердам), любая попытка включить множественность в текст предполагает отказ от изложения от третьего лица в пользу *соединения* в тексте позиций автора — создателя репрезентации (исследовательской позиции, выраженной от первого лица) — и соавторов — субъектов, о которых в тексте идет речь. Такой диалог от второго лица позволяет, с ее точки зрения, избежать отношения субъект-объект и достичь построения дискурса по принципу субъект-субъект. Разговор всех со всеми, от первого, второго и третьего лица.<sup>2</sup>

Текстуальная активность, фиксированная на множественности и различиях — одна из главных примет постмодернизма. Она имела бы тем больший смысл, чем более была неотделима от общего стилистического и

идеологического климата эпохи. Между тем если акцент на фрагментарности преобладал в 1980-е, то к 1990-м он уступил место акценту на гибридности. Американский нео-марксист Фредерик Джеймисон заметил, что заикленность постмодернизма на различиях, антагонизмах и конфликтах на уровне поверхности помешала ему принять во внимание процессы гомогенизации, происходящие на более глубоких уровнях<sup>3</sup>. Этот глубокий уровень образован тем, что в 90-е стали называть глобализацией, понимая под нею доминирующую сегодня тенденцию к мировой интеграции — экономической, технологической, информационной, коммуникационной.

Неслучайно распространенный сегодня ракурс осмысления цивилизации состоит в том, что ни одно, даже самое отдаленное и маленькое место, не остается в стороне от глобализации. И вправду: информационные закрома планеты открыты, кажется, для каждого. Дела и делишки «своего» правительства связаны, похоже, с делами правительств чужих, направляемые потоками движений мировых финансов, стратегиями международных корпораций. Кажется, что сокрушительная критика упомянутых метанарративов модерности привела лишь к тому, что их место занял новый и всепоглощающий метанарратив глобализации. Так, мы можем сказать, что в силу закона накапливаемого преимущества победители глобализации сосредоточены в «первом» мире, а побежденные сосредоточены к востоку и югу от него (при всей нарастающей относительности географических ориентиров). Асимметрия есть не только в распределении и использовании глобальных материальных ресурсов. Она имеется и в отношении к ресурсам символическим и интеллектуальным. Победенным не догнать победителей. Не одеваться учительнице в бутике.

С другой стороны, как и положено мастер-нарративу, он, при всей его правдоподобности, сглаживает то обстоятельство, что многие проблемы реформ имеют все-таки «домашнее», а не глобальное происхождение. Больше того, идея глобализации, понятой в качестве тенденции развития новой, интернациональной, практически неконтролируемой глобальной экономики, основанной на движении сил мирового рынка, используется, чтобы убеждать «синих воротничков» и бедных людей, что им, по сути, ничего не остается, кроме как смириться с их уделом: их силы и надежды пожертвованы в целях мирового соревнования. Трезвомыслящие экономисты, не оспаривая самую идею мировой экономики, подчеркивают, однако, что нарратив глобализации может быть рассказан и по-другому, и что, в частности, нет необходимости принимать за раз и навсегда сложившиеся существующие экономические и политические институты, что ныне работающие принципы мировой экономики, подчиняющие ее целям самых богатых наций и компаний, по крайней мере, должны быть открыты социальной и политической критике<sup>4</sup>.

Новые экономико-технологические и политические тенденции влекут изменения миллионов жизней. Чем более зыбким становится окружающее, чем более оно смутно и непредсказуемо, тем более мы нуждаемся в определенности, в знакомом и надежном. Нам довелось быть обитателями историй, более или менее нам ведомых. Историй марксистской и христи-

анской, историй советского застоя и постперестроечного межвременья, включая их грустно-курьезные варианты, вроде тех, что миллионы вкладчиков были анонимными участниками историй быстрого обогащения нескольких создателей «пирамид». Вот почему метанарратив глобализации в сознании многих легко совмещается с той или иной версией мирового заговора. Вот почему он сопровождается изоляционистскими и протекционистскими требованиями, а глобальная интеграция совмещается с культурной фрагментацией.

Истории, в которые мы себя помещаем, имеют тенденцию блокировать нашу открытость по отношению к другим историям: историям, которые могли бы быть рассказаны о нас самих и историям других. Попробуйте недоедающей пенсионерке рассказать о голодающих Африки. Бедность и лишения, «упавший» социальный статус и неясные перспективы нередко делают нас, сосредоточенными на себе, глухими к другим. Совмещения метанарратива глобализации с монологичным нарративом советского времени можно избежать, лишь найдя место в социальном дискурсе для *других* историй, историй, в которых мы бы видели себя гораздо сильнее связанными с современниками, чем это порой нам кажется: «свои» проблемы пока блокируют понимание разноречивости и разнородности этой связи — от личных связей с уехавшими за рубеж до общих надежд на лучшую жизнь.

Иной сегодня рассуждает: да, немало проблем угрожают ныне достоинству личности, но, в конечном счете, все преодолимо, если есть в самом человеке воля это достоинство сохранить. Апеллируют ли к нравственной интегрированности или к воле к жизни, изъят такого рода суждений — в воспроизводстве иллюзии о том, что человеку все под силу, иначе говоря — в изолированности этического дискурса от дискурса глобально-социального. Можно, конечно, принять утешительную истину, что истории всех людей в конечном итоге скорее грустны, чем вдохновляющи, что каждый из нас в своей истории стремится так или иначе совладать со смертью. Но как тогда быть с бессильным гневом, закипающим от понимания того, как часто жизнь *тратится*, проходит попусту, сводится к *ничто*. В каждом конкретном случае сложно толковать о вине и беде, о том, какова мера личной ответственности человека в том, что нечего ему вспомнить, нечем в своей жизни похвастаться, что он как бы и не живет вовсе, но, так или иначе, приходится учитывать сложное переплетение социальных, политических, культурных обстоятельств, которые вступают в игру в каждом индивидуальном существовании.

1. Луотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. М.-СПб, «Алетейя», С.10.

2. Mieke Bal. «First Person, Second Person, Same Person: Narrative as Epistemology», *New Literary History*, 24 (Spring 1993), 293-320.

3. Jameson F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism (Durham, N.C.: Duke University Press, 1991), p.37-38.

4. Skidelsky R. *The World After Communism*, (London: Macmillan, 1995); P. Hirst and G. Thompson *Globalisation in Question* (Cambridge: Polity, 1996).

## ПОДХОДЫ К ТЕХНИКЕ В ФИЛОСОФИИ

Наше время отмечено особым отношением к технике и технологии. Небезызвестны такие выражения, как «век технологий», «техника решает, — если не все, — то многое». Специфика этого вопроса такова, что под каким бы ракурсом мы не поставили его о данных сущностях, он всегда будет «в точку». Необходимо указать, что техника является одним из базовых феноменов современной цивилизации

Человек стремится к оптимальному соотношению между собой и природой. Множество опосредований было придумано и осуществлено на пути человека к такому состоянию, когда он мог бы сказать, что его цель по гармонизации с природой выполнена. Но факты свидетельствуют об обратном. Технический прогресс проходит гораздо быстрее, чем то, каким образом он продумывается. Именно в этой сфере получается так, что цивилизация опережает любое мышление о тех процессах, которые захватывают человека, делают из него отчужденного индивида, который не всегда может объяснить, или отдать себе отчет в том, что же происходит, какова суть настоящего положения дел, и что необходимо сделать по гуманизации данных процессов; с тем, чтобы цивилизационные процессы не были враждебны человеку, но были сонаправлены его усилиям и возможностям.

Последствия отчуждения во многом определены тем, что человек либо делает нечто, т.е. занимается только инструментальной эксплуатацией, либо продумывает данный предмет, не имея практического отношения к обстоятельствам использования, т.е. находится только в сфере потребления определенных продуктов, которые обрели существование благодаря отчуждающей технике.

Техника не только создает вещи, не только относится к ним. Здесь раскрывается обоюдный двунаправленный процесс. Как «технэ» извлекает из вещи некоторые качества и значения, так и вещь является тем, что никогда не значит саму себя, но является чем-то таким, что рассматривается в связи с проявлением других качеств и свойств. Можно предположить, что рассмотрение вещи и техники, так же, как личности и техники представляют собой разносторонний подход к одному и тому же. Сравнение их заставляет задуматься над фундаментальными вопросами существования культуры в рамках современной цивилизации. Если русская традиция тяготеет к рассмотрению отношения личности к технике, то западная традиция однозначно высказывается за то, что в вещи раскрылись те потаенные свойства техники, которые могут помочь в истолковании сущего в его бытии.

Такая расщепленность, — или специализация, — порождает разнообразные виды непонимания, которые, во-первых, приводят к необходи-



мости глобальной постановки вопроса, и, во-вторых, она требует более глубокой аналитики, делающей многочисленные моменты отчуждения менее существенными, нежели такими, какими они представлены в действительности. Они приводят к тенденциям не всегда благотворно влияющим на экзистирующего субъекта.

В предельно простой постановке вопроса возможны два варианта. Технике либо суждено быть, либо нужно стремиться к ее упрощению и сведению к простейшим элементам, которые поставят человека выше техники и избавят его от тотальной зависимости от нее. Но это утопический вариант. Ситуация Нового времени управляется техническими средствами. М. Хайдеггер отмечает, что, прежде всего усилия человека, пытающегося продумать технику направлены на то, чтобы продумать отношения техники и ее сущности, т.к. техника и ее сущность — не одно и то же. Но все-таки есть смысловые образования, которые не позволяют человеку неправильно относиться к технике и ее функциям в обществе.

Хотя этот вопрос очень сложный, все же он поддается определенному осмыслению и может быть разделен на несколько подходов. Прежде всего, интересен этимологический анализ термина «техника»; далее место техники в фундаментальном освоении природы человеком; и еще должно быть указано значение, согласно которому техника ближайшим образом относится к собственно человеческой деятельности. В трактовке техники разные мыслители отталкиваются от различных аргументов и мотивов.

Одним из главных подходов является тот, который представлен в русской религиозной философии. Его можно обозначить как этический. Он заключается в том, что техника является продолжением тела человека, т.е. тем субститутотом, который замещает немощи и слабости человеческого тела. Но самое главное состоит в другом. Если техника не интерпретирована правильно, если ей не дано истинное толкование, то для человека, который ею пользуется, она магична. Она обладает признаками и качествами, которые абсолютно подчиняют человеческое тело, принуждая его вести себя только таким образом, каким это требуется для обслуживания техники. Она порождает ряд загадок, которым человек не в состоянии дать адекватный ответ.

Технические новшества делают человека своими инструментом, а не наоборот — не человек является пользователем технических средств. Человеческая природа деформируется и приводит к потере сущности человека, к нивелированию его личности и устремлений в качестве целостного человека. Доходит до того, что человек рассматривается не только как орудие, имеющее инструментальный характер, приставленное к одному из явлений технического процесса, но человек рассматривается и учитывается только в связи с тем, возможно ли толковать человека как «приставку» современных технических средств. Именно этический подход заостряет эти стороны проблемы.

Техника магична (Н. Бердяев) прежде всего тем, что она притягивает своими возможностями и еще неисследованными качествами. В ней презентированы такие стороны, которые внушают человеку универсальную решаемость всего того, что не решено на данный момент. Данные качества

приводят к резонансу и в социальной сфере, которая начинает подчиняться этому всеобщему свойству технизации.

Нельзя сбрасывать со счетов тот момент, что техника и все техническое является результатом человеческой деятельности. Но не только отчуждение есть негативное проявление, которое приносит с собой до конца необъясненная и тем самым неподчиненная человеку техника. Когда началась Первая мировая война, отечественный философ В. Ф. Эрн увидел прямую связь между философией Канта и военно-технической мощью немецкой армии, а также он рассмотрел и то, что война началась исключительно потому, что была накоплена огромная военная мощь в технических средствах, которая уже недвусмысленно диктовала свои условия в данном случае немецкому народу.

Абстрактное наращивание военно-технической силы без представления о противнике, которое бы основывалось на реальном видении его возможностей, есть прямой результат того, что немецкая промышленность была в полной зависимости от той технической мощи, которую производили на заводах Круппа. Абстрактное отношение неокантианства к противостоящему объекту, невозможность, согласно традиции кантианской философии, разгадать тайну предстоящей вещи, ее феноменальность для исследователя и человека, — все это и многое другое позволило появиться на свет и такому же абстрактному отношению к бытию и к его враждебности.

Разрушительное и агрессивное отношение возможно лишь в том случае, если мир воспринимается только через призму наукоучения, но не непосредственно, как свойственно человеку целостному, незашоренному частными истинами частных наук. В. Эрн уверен в том, что «дикая насильственность» немецкой военной машины той поры связана с «феноменальностью» германского мировоззрения. Т.о., вопрос истолкования техники и технического прогресса как признака современной цивилизации — это вопрос этический. Это проблема человека, который подходит с определенной меркой к существующей действительности и знает ограничения, нужные для того, что бы вовремя остановиться в разрабатывании техники, которая может, поглотить человеческую сущность, или не дать ей развернуться до полноты своих индивидуальных возможностей.

Другими словами, можно заключить, что мир, наделенный разумом качествами враждебности и объектности, с которой невозможен синтез ни в каком виде, порождает «чудовищ», от которых нужно защищаться только ценой военных действий. Война в данном случае есть наиболее очевидный пример, который демонстрирует отмеченные качества. Техника, не истолкованная и необузданная, подчиняющая и тотально присваивающая человеческую сущность, деформирует ее, заключает ее в жесткие рамки своей необходимости и своего функционирования.

Следующий подход, рассматриваемый в данном тексте, принадлежит М. Хайдеггеру. Он приверженец не этического подхода, но — аналитического и онтологического. Философ в своих работах предлагает обратить внимание на то, каким образом техника насыщает этот мир, и что подразумевается под ее существованием.

Прежде всего, надо отметить, что Хайдеггер различает технику и ее сущность. Философ отмечает, что, прежде всего усилия человека, пытающегося продумать технику направлены на то, чтобы продумать отношения техники и ее сущности, т.к. техника и ее сущность — не одно и то же. Это означает, что в любом техническом устройстве предполагается какая-то цель, для которой она создана. Однако сущностное рассмотрение приводит к выводу о том, что техника есть рассмотренная особым образом человеческая деятельность. Это означает, что человек определенным образом не только относится к технике, но она, плюс ко всему, является его деятельностью.

Приходится признать, что человек еще очень мало продвинулся на пути сущностного продумывания техники и технологии, которая является элементом про-из-ведения чего-то сокрытого в не-сокрытое. Современное отношение к технике, которое продиктовано экспансией в бытие, предложенной в качестве стратегии в эпоху нового времени, знает только момент эксплуатации технических средств на пути к достижению какого-либо результата.

Такая захваченность человека технизированным и технологичным миром скорее предлагает стремительное вписывание человека в контекст его направлений, и у человека не остается совершенно тех смысловых возможностей, которые могут позволить принципиально перейти к сущностному освоению технических средств. Это значит, что техника обеспечивает не только человеческую деятельность, не только является ею, но и может серьезно продвинуть человека на пути к самосознанию.

Если русская традиция склонна более к этизации технических средств, к осмыслению, которое приведет не только, и даже не столько к осознанию такого феномена как техника, сколько позволит вернуть человеку его сущность, то задача немецкого философа — это не сущность человека, но сущность техники.

Два ключевых термина приводят М. Хайдеггера к характерным выводам, подчеркивающими значения, которые могут привести к существованию техники: **технэ** и **пойэсис**. Они являются основными для того, чтобы понять, каким образом в языке отразилась сущность столь знаменательных образований как техника и технология. Он, прежде всего обращает внимание на узость понимания техники, которое царит в современном мире. «Технэ» по своему значению, тем временем, касается не только ремесленного воплощения каких-то замыслов, но и имеет прямое отношение к искусству, к изящным искусствам. «Технэ» имеет существенное отношение к производству чего-то уже ясного и решенного в не-сокрытое, т.е. оно имеет отношение к «пойэсис».

Однако более важным отделом интерпретации Хайдеггером техники и технической цивилизации является его отношение к вещи как существовавшему составляющему технического отношения к миру сущего в целом. Надо отметить, что немецкий философ начинает гораздо более фундаментальное проникновение в сущность вещи тогда, когда вводит в обиход своей философии четверицу земли и неба, божеств и смертных. Необходимо отметить, что схваченность в данной четверице сущего в целом по-

могает и осмыслению глобальной захваченности современной цивилизации техническим прогрессом. Это значит, что отчасти происходит проникновение в сущность техники посредством ее интерпретации как имеющей отношения к вещи.

Вещь по своей природе и по тому, как она истолкована в европейской традиции, всегда являет не себя, но то, что за ней стоит, то, что ею выявляется. И философ оказывается вполне традиционным, выбирая вещь, в качестве презентанта сущности техники. Техника, согласно тому, как она представлена вещью, имеет отношение к очень многим параметрам человеческой экзистенции: таким, как перемещение, достижение, пребывание, устраивание, размещение и т.д.

Техника не только создает вещи и не только относится к ним. Здесь раскрывается обоюдный, двунаправленный процесс. Как «технэ» извлекает из вещи некоторые качества и значения, так и вещь является тем, что никогда не значит самое себя, но является чем-то таким, что рассматривается в связи с обозначением других качеств и свойств. Можно предположить, что рассмотрение вещи и техники, также как личности и техники, представляют собой разносторонние подходы к одному и тому же. Их сравнение заставляет задуматься над фундаментальными вопросами существования культуры в рамках современной цивилизации.

Если русская философская традиция тяготеет к рассмотрению проблемы **личности и техники**, то западная традиция высказывается за то, что именно **в вещи** раскрываются те потаенные свойства техники, которые могут помочь на пути к новым истолкованиям сущего.

**Т. Шемонаев**

*Екатеринбург*

## **ТЕХНИКА КАК СИМУЛЯКР МЕТАФИЗИКИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

1. Человеку изначально присуще естественное метафизическое ощущение Бытия и своей собственной природы, сопричастной некоему трансцендентному миру. Понятие «изначально» здесь предполагает тот момент начала в процессе эволюции, с которого человек, благодаря появившейся рефлексии осознал свою собственно человеческую сущность. Как только это произошло, сразу же появилось чувство реальности некоего трансцендентного мира. Ссылаясь на Шелера, можно сказать что «как только человек поставил себя вне природы, тогда он вынужден был укоренить свой центр вне и по ту сторону Сущего как такового»<sup>1</sup>, ведь «сфера абсолютно-го Бытия вообще, все равно доступна ли она переживанию и познанию или нет, столь же конституитивно принадлежит сущности человека, как и его самосознание и сознание мира»<sup>2</sup>. Это чувствование своих метафизических «корней» Хайдеггер назвал выдвинутостью в Ничто, которая и дает

возможность в принципе задаваться метафизическими вопросами. Эта возможность была реализована еще в архаическую эпоху. И естественным ответом человека на эти вопросы было заселение метафизического пространства образами своей собственной фантазии, иначе, по выражению Шелера, «человек погружался в чистое Ничто»<sup>3</sup>. К такой самостоятельной встрече с Ничто человек никогда не был готов, да и не готов, как видно, по сей день.

2. Таким образом появляется феномен некоего метафизического страха, а точнее страха перед ощущением своей само-бытности в мире метафизики. Человек чувствовал себя как ребенок, неожиданно оказавшийся один в безбрежном океане. Но это ощущение совершенно противоположно фрейдовскому «океаническому чувству», хотя фрейдистские мотивы возможно были бы актуальны в связи с феноменом страха перед своей истинной метафизической природой. Конечно, по Фрейду, фрустрирующее воздействие на психику оказывает окружающая и, прежде всего, социальная реальность. Но ведь если для человека его метафизический мир абсолютно реален и конституирован, то, соответственно, и этот мир обладает определенным фрустрирующим воздействием на психику как нечто внешнее, если она не реагирует на него неким опосредующим актом, а именно — перенесением этого мира вовнутрь посредством заселения его своими образами. Самой же начальной причиной этой фрустрации, при самостоятельной встрече с Ничто, видимо является вытесненное чувство, проявляющееся у детей в стремлении к любви и зависимости от власти отца, которое переносится в последствии на власть внешнюю. Таким образом, возникающее противоречие между неизбывным стремлением к трансцендентному, обусловленному «выдвинутостью в Ничто», и страхом погружения в него вызывает потребность в присутствии в этом метафизическом мире субстанции, на которую может быть спроецирована роль отца или матери, или внешней власти в социуме, которая их заменила. Поэтому, человек уже знает как обращаться с этой субстанцией, чтобы добиться ее любви и не испытывать страха. Но этой субстанцией может быть не только то, что Фрейд назвал богом-отцом в христианстве, но и все что угодно, к чему за всю историю цивилизации, от архаики до настоящего времени, апеллировали как к чему-то высшему и трансцендентному.

3. Результатом этого явилось то, что почти во всех метафизических концепциях философии, не говоря уже о религиозных, человек оказывался в определенном отношении к этой трансцендентной субстанции, предполагающем относительно человека или реализацию неограниченной власти субстанции, или использование его в целях своей собственной эволюции. Естественно, в архаическую эпоху человек постоянно ощущал чувство проявления по отношению к нему этой неизбывной и необъяснимой власти. Хотел ее любви и защиты и, одновременно, боялся ее. Но все же он был уверен в проявлении «внимания» к себе и в своей «пристроенности» в рамках этой порою враждебной, но знающей что с ним делать власти. В античности же вся метафизика до Сократа почти не апеллировала к человеку, хотя и не была, как это показал Хайдеггер, примитивной натурфилософией. После Сократа платоновская Идея идей — Благо,

была тем, через что получают свое бытие все идеи, в том числе и разум человека. К Благу же и приходит человек, пройдя по определенному пути ведущим к нему. И только фигура Сократа стоит особняком, указывая на познание самого себя. На что как не на метафизическую природу самого человека указывает Сократ, призывая через сокрытую природу самих себя выйти за пределы сущего к самостоятельной метафизической самобытности. Ведь он не пустился в поиски глобальных метафизических категорий, таких как Благо или Перводвигатель, а остановился на самом человеке, осознав, что действительно «ничего не знает» о том, что там, за потаенной природой человека.

Позднее, неоплатонизм и мистическое богословие, патристика и схоластика, Возрождение и Новое время в той или иной мере конституировали некое «пристроенное», зависимое положение человека в своей метафизике. В конце концов, Гегель, преодолевая разрыв между субъективным и объективным духом, оставленным Кантом открытым, делает природу и человека всего лишь инобытием духа абсолютного. А свобода, познание и творчество человека — лишь «хитрость абсолютного духа», преследующего «свои собственные цели». Человек как бы «замкнут» на метафизику.

4. По сути дела вся трансцендентальная философия XX в., была обречена на преодоление этой «замкнутости». В последствии Фуко написал, что вся современная эпоха есть не что иное, как попытка освобождения от всеохватывающих пут Гегеля, от леденящей душу безупречности его системы или его «очевидности», описанной Деррида. И, пожалуй, Хайдеггер первый пробил самую значительную «брешь» в этой тотальной «замкнутости» человека на метафизику, открыв ему возможность непосредственного «выстаивания» перед Ничто. Человек здесь приведен к своей самобытности в метафизике. Хайдеггер показал необходимость нахождения в себе собственных ресурсов для «выстраивания» своего «метафизического статуса» и одновременно, преодоления сиюбытности и заброшенности среди Сущего. Можно сказать, что Хайдеггер продолжил то, что начал и на чем остановился Сократ, преодолев, тем самым, некий детский период метафизической мысли человека, обусловленного упомянутыми ниже фрейдистскими мотивами. В связи с этим хотелось бы также отдать должное и Батаю, чей «смех над фундаментальной философией», «привязанный» к «диалектике раба и господина» есть ни что иное, как спокойное смотрение в лицо смерти — потере смысла, как самостоятельное выстаивание перед Ничто. Возможно, что «раскаты смеха» Батая были подхвачены модерном в его искусстве, литературе и кино, где также сквозил и хайдеггеровский «ужас», ибо по Хабермасу, в модерне всегда присутствует «тоска по истинной презентности, по истинному присутствию»<sup>4</sup>.

5. Видимо сквозящий «ужас» метафизики модерна все-таки напугал неготового к такой встрече человека, особенно типичного человека масс Ортеги-и-Гассета. Модерн выродился в идею банального технического прогресса, неореализма и постмодерна, так и оставшись «незавершенным проектом». В обществе все больше стало преобладать то, что Хайдеггер назвал в своей речи «Отрешенность» вычисляющим мышлением, которое, несмотря на свою практическую утилитарность, абсолютно оторвано

от реальности. «Сегодняшний человек спасается бегством от мышления»<sup>5</sup>. Он отчужден от себя в некую техническую реальность. Утрачена «отрешенность от вещей», предполагающая использование технических средств «...так, как нужно их использовать, но при этом оставить их в покое, как, то, что не имеет отношения к нашей сущности»<sup>6</sup>. Таким образом, переизбыток технологий в окружающей действительности, в искусстве и особенно кино повлек за собой эффект «утраты иллюзий», описанный Бодрийяром в работе «Эстетика иллюзий. Эстетика утраты иллюзий». Избыточная технологичность породила в кино и живописи некую гипер-реальность объектов творчества, которые саморепрезентируют и саморекламируют себя с экранов и картин. Здесь больше нет места творчеству иллюзий, которое было возможно при восприятии предмета искусства или фильма где существует недосказанность, пустота, отсутствует одно измерение, в общем творчеству из ничего. Больше нет попытки истинного метафизического «прорыва», так как не за что зацепиться – технология заполнила все. Человек как бы несется над реальностью в некоем сколлапсированном технологическом пространстве. Но этот уход от действительности – всего лишь новая попытка возвращения к своему детскому периоду восприятия реальности окружающей и метафизической, фрустрирующей психику человека.

Вспоминая опять же Хайдеггера, можно сказать, что он боялся не технизированности мира, а того, что человек не готов к ней и легко может стать рабом своей техники. Но даже став им, человек, как и в архаическую эпоху ощущает органическое чувство сопричастности миру метафизики. А так как старые фантазии для его заселения уже мало подходят, а метафизический страх все-таки остался, то единственный выход – это реализация сопричастности симулякру метафизики, коим и является мир техники в современном обществе.

1. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии.

2. Там же.

3. Там же.

4. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1994, №4.

5. Хайдеггер М. «Отрешенность».

6. Там же.

**Н. В. Шихардин**

*Курган*

## **«ПРОЕКТ НАДЕЖДЫ» В ФИЛОСОФИИ РОЖЕ ГАРОДИ**

Особенности человеческой судьбы французского философа Роже Гароди (р. 1913), духовные источники его мировоззрения определили

стремление к синтезу развитых альтернатив как основе проекта новой цивилизации, которому с конца 70-х годов он уделяет все большее внимание. Хотя понятие цивилизация в социально-философской теории Гароди имеет явную антидогматическую направленность, он не предъявляет каких-либо претензий к марксовой теории формаций, поскольку согласен с тем, что в ней эти абстракции не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Сожалея о том, что «сталинский сциентизм» свернул дискуссию по азиатскому способу производства, Гароди тем не менее за пределами анализа собственно учения Маркса не употребляет термин «формация», заменяя его «стадиями».

Самому Гароди в силу гносеологических позиций ближе понятия «модель» и «цивилизация». Первое позволяет иерархизировать различия в социальном устройстве стран и народов, фиксируя то, что обусловлено национальными особенностями и конъюнктурой, оставляя открытым вопрос о количестве таких моделей. Кроме того, оно диалектически взаимосвязано с понятием «проект». Второе Гароди предпочитает в связи с тем, что оно допускает многообразные критерии общественного прогресса, внутренне присущие каждой цивилизации, а не стандартизированные на основе опыта одной из них<sup>1</sup>. В подтверждение своей точки зрения он ссылается на утверждение К. Леви-Стросса: если отталкиваться от какого-то иного критерия кроме технической мощи, то надо будет признать, что Индия обогнала Запад на 2000 лет. Если же мы будем судить по эстетическому критерию, то обнаружим, что в пещерах Ласко рисовали так же хорошо, как Матисс в нашу эпоху.

В концепции цивилизации у Гароди культурный фактор предшествует экономическому. Как механистический расценивается им тезис, будто культура есть отражение классовых и производственных отношений общества, в котором она родилась. Культура – это совокупность тысячелетних человеческих свершений и трансформаций самого человека, его мыслей, чувств под воздействием этих накопленных им достижений. Это не музей, а совокупность ответов человека на вопросы, которые ему задает природа, другие люди, наконец, он сам<sup>2</sup>. Культура как присутствие во всяком человеке всего человечества – фактор, сближающий цивилизации, поэтому диалог цивилизаций – это прежде всего диалог культур.

Именно в этом диалоге может быть создан проект новой цивилизации, не имеющий никакого отношения к футурологическим экстраполяциям позитивистского толка, которые ведут превентивную борьбу с будущим с целью колонизировать его в пользу настоящего. По мнению Гароди, чтобы этот диалог состоялся Запад должен не только преодолеть свою иллюзию «избранного народа», но и понять, что есть и другие концепции мира и человека, которые могут иными способами привести в действие исторические возможности. Чтобы выработать такой проект, следует поставить под вопрос те постулаты и мифы, которые служат основанием существования западной цивилизации с XVI по конец XX века. В книге «За диалог цивилизаций: Восток и Запад» Гароди дает их развернутую характеристику<sup>3</sup>.



**Постулат действия и труда.** Его отражением являются две мифологические фигуры: Пигмалион и Фауст. Миф о Пигмалионе выражает, возможно, самую коренную иллюзию нашей эпохи: иллюзию человека, который способен сделать все, в том числе и самого человека, не замечая, что сам остается ничем. Гароди полагает, что миф о Фаусте, чья жизнь проходит в «борьбе суровой, непрерывной», чтобы когда-нибудь сказать: «Остановись, мгновенье!», полностью развенчан во второй половине XX века, когда стало очевидно, что бесконечное стремление производить и потреблять не может оставаться самоцелью без самоубийственных последствий для Запада.

**Постулат первичности разума.** С ним связан миф о всемогуществе науки, разрушенный ее противоречивым, агрессивным характером. Отношение к природе со времени Ренессанса было отношением собственника к собственности, хозяина к рабу, собственника жестокого и ненасытного, желающего продемонстрировать свою власть.

Из этих двух постулатов Гароди выводит ряд следствий. Среди них он называет сведение духа к интеллекту. Концепция, логика и закон – вот три основы западного позитивизма и сциентизма. В соответствии с первой предполагается, что всякая реальность может быть концептуализирована. Вторая утверждает возможность логического обоснования этих концепций. Наконец, третья претендует на возможность объяснения природы через знание законов и фактов. Европейский позитивизм, сведя науку к ряду фактов и законов, устраняет человека, его трансцендентность и проецирует прошлое в будущее.

Третий постулат: **сведение неопределенного и бесконечного к определенному и конечному.** С ним Гароди связывает догматический характер западной культуры, для которой оказались ближе не вопросы Сократа, а ответы Платона и Аристотеля, Августина и Фомы Аквинского. Этот догматизм закрепляет и лежащее в основе западной политической культуры римское наследие, основанное на иллюзии достоинств бюрократической организации общества.

Разрушение мифов означает кардинальный пересмотр целей социальной системы и искать их следует вне западной культуры, не в науке, а в более широкой мудрости. Мудрость для Роже Гароди – гармоничное сочетание эстетического, этического и логического компонентов. Он утверждает, что впервые западные ценности были поколеблены, когда в конце XIX века была «открыта» японская живопись, в начале XX века – африканская скульптура и музыка, литургические танцы Индии, мусульманская абстрактная живопись<sup>4</sup>. Именно искусство стимулирует развитие пророческого, поэтического воображения, совершенствует культуру чувственного опыта, атрофированного в западной традиции исключительно в пользу логики и речи. Гароди пишет в книге «Альтернатива», что Восток помогает эстетике обрести свой первоначальный смысл: она учит человека совпадать с актом творчества, видеть в каждом значительном творении не отражение уже существующего, а замысел возможного.

Мудрость – это не столько знание мира, сколько ответ на вопрос о целях нашей жизни. Этот ответ Гароди обнаруживает в культуре Индии – в

Упанишадах и Ведах, в Китае – в даосизме и конфуцианстве, в Иране – в пророчествах заратустры, в Америке – это Пополь Вух, на Ближнем Востоке – Евангелие и Коран (5). Выходя за математические и концептуальные рамки, эта мудрость учит различать: объект, который может быть манипулируем лишь понятием, субъект, который может быть призван лишь любовью, проект, который может быть лишь мифом или поэзией. Этот проект не создать вне поэтического и пророческого воображения. Для Гароди это не религиозное пророчество, не программная задача, а идеальный ориентир, который должен включать такие цели, достижение которых почти невероятно, но мы не можем от них отказаться по нравственному устройству нашего существа.

1. *Гароди Р.* Альтернатива. М., 1972. С. 92.

2. *Garaudy R.* Promesses de l'Islam. P.: Ed. du seuil, 1981. P. 22.

3. *Garaudy R.* Pour un dialogue des civilisations: L'Occident est un Accident. P.: Denoel. 1977. P. 26-33.

4. *Гароди Р.* Проект надежды. М., 1977. С. 89.

5. *Garaudy R.* Appel aux vivants. P.: Seuil, 1979.

## Раздел 2.

### **КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛЮДЕЙ**

---

**Н. Г. Чесноков**

*Могилев*

#### **СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА ОЧЕЛОВЕЧИВАНИЯ И КУЛЬТУРА**

В начале XX в. А. Швейцером был поставлен вопрос о необходимости создания этической концепции, которая обосновывала принцип, способствующий преодолению упадка в культуре [1, с. 33–34, 41–42]. Роковым для культуры он считал, «что ее материальная сторона развилась намного сильнее, чем духовная», обеспечивая «благотворный во всех отношениях прогресс» [1, с. 98–99, 103]. В конце века ему вторит Ю.А. Шрейдер, указывая на угрозы техногенной цивилизации [2, с. 7]. Он напоминает об антропологической катастрофе, порожденной «коренными ошибками человечества в выборе ценностных ориентиров» [2, с. 9]. Конечной целью культуры, считал Швейцер, является совершенствование индивида [1, с. 106]. Решению этой глобальной проблемы и служит его этика благоговения перед жизнью [1, с. 304–327]. Шрейдер для решения этой же задачи указывает на «общечеловеческие ценности». Последние являются средством решения насущных социальных проблем [2, с. 9–10]. Пока же, констатирует Швейцер, условия жизни изменяются в худшем направлении. Новые производительные силы свободных людей превращают в несвободных. Новые социальные условия жизни индивидов противоестественны. Складывается психология несвободных людей. Идеалы культуры уже не выступают в необходимой чистоте, а искажаются интересами борьбы классов [1, с. 99–100]. Общечеловеческие ценности, по мнению Шрейдера, низвергают идеологию классовой морали, представление о наиболее прогрессивных интересах определенных социальных сил. [2, с. 9–10]. Они ориентированы на «сохранение возможностей полноценного существования каждой отдельной личности». Выясняется, что это религиозные ценности. «Общечеловеческие ценности не конструируются искусственно в историческом процессе развития человечества, но открываются в этом процессе, встраиваются в культуры» [2, с. 10]. Нравственный закон присущ природе человека; предполагается, что каждый человек способен интуитивно отличать доброе поведение от дурного [2, с. 11]. Поэтому-то мораль и нравственность, хотя и входят в культуру, даже определяют ее суть, но не имеют корней в куль-

туре, не есть продукт культуры, а есть явления, сотворенные сверхъестественной силой. Только такая — одухотворенная — культура дает каждому «знание ценностей и умение ориентироваться в них» [2, с. 11—12]. Последним положением Шрейдер отказывается от анализа социальных сил, определяющих человеческое поведение. Гуманистическое учение Швейцера представляет большой интерес для анализа светской морали и нравственности.

Швейцер оптимистически верил в индивидуалистические инстинкты человека [1, с. 230—231]. Поэтому он не сторонник социальной доктрины в этике. Социальная этика, по его мнению, базируется «на необщительных суждениях об индивидуальной этике» [1, с. 232]. Этика социального утилитаризма вводит разум человека в смятение, ибо ведет речь не о том, как индивид «должен поступать в соответствии с совершенными нормами», не о том, как он «должен бороться с обстоятельствами по своему внутреннему убеждению, даже не будучи уверенным в каком-либо успехе», а вооружает людей «весьма относительными нормами, подверженными влиянию времени и социальных условий» [1, с. 233]. Он не приемлет как раз того, что придает практическую значимость социальной доктрине. Светская доктрина как раз и защищает истинность философских воззрений на моральные требования и нравственные устои как на плод самодетельности исторически конкретных людей, живущих в конкретных социальных условиях. Примечательно, однако, что он предлагает объединить индивидуальную и социальную этики. Мотивируется этот шаг тем, что общество всегда в силу необходимой целесообразности при достижении какой-либо цели приносит в жертву индивидов или целые классы, группы [1, с. 234]. Заметим, что без жертв социальные цели не достигаются. Индивидуальная этика ограничена, ибо ориентирует личность только на достижение собственного, частного интереса. Исполнение общественного долга кажется индивидуалисту жертвой, исполнение такого долга всегда желательно переложить на других. Социологическая этика в чистом виде и неприемлема, когда она, защищая объективность своих требований, утверждает, «что прогресс общества осуществляется согласно неумолимым законам, ценой свободы и счастья индивидов». Эта этика оказывается на службе у «законов общества», «законов развития общества» [1, с. 235]. Это, заметим и мы, была бы этика фаталистическая.

Все враждебное индивидуалистической этике Швейцером отвергается. Если считать, что благополучие общества зависит от достижений науки и техники, биологии и прикладной социологии, то «исчезает необходимость оставлять некоторые этические нормы поведения на усмотрение индивида» [1, с. 236]. Зачем индивидам знать о добре и зле, уметь их различать, если отношения между индивидами, индивидом и обществом, благодаря применению экономических и политико-правовых организационных мер, своевременно примут наиболее целесообразную форму? (Не это ли ныне утверждается либеральными реформаторами социализма?). К сожалению, к проповедникам социального утилитаризма Швейцер отнес в единстве, как социалистов-утопистов, так и научных коммунистов, считая, что предлагаемая, якобы ими, программа уничтожения частной соб-

ственности, государственного регулирования труда и распределения продуктов труда побуждает у масс нужду не в моральных идеалах, а веру в то, что благосостояние и благоденствие могут быть достигнуты «в результате освобождения сил, заложенных в самих вещах» [1, с. 236]. Философ-мистик не мог примириться с социальным детерминизмом. Перед взором мыслителя все время витает образ свободного гражданина полиса. Поэтому он не видел возможности для создания научной этики, предполагающую и разрабатывающую свою социальную доктрину на основе познания закономерностей социально-экономического развития общества. Вопреки своему оптимистическому настрою, он пишет, что этика, стремящаяся создать будущее человеческое общество, ценится все меньше [1, с. 237]. Исторически же шло становление этики очеловечивания, опирающейся на социалистическую культуру.

Культура мыслится как вполне конкретная совокупность актуальных и потенциальных материальных и духовных ценностей, созданных творческой силой людей и функционирующих в общественной жизни для обеспечения существования определенного способа и уровня бытия и соответствующих образов жизнедеятельности всех социальных субъектов. Культура — искусственно и искусно созданный человеческий мир, особая часть мироздания, сотворенная людьми среда для своего собственного очеловечивания. Понятие о культуре оказалось нужным для признания людей самопознающей себя, самотворящей, самодостаточной, исходной первопричиной при осуществлении такого социального субъекта как природное, материальное, историческое человечество. Люди сами создают все духовные ценности для всех форм сознания и в том числе этической. В антагонистических обществах этические ценности создаются как нормы, позволяющие регулировать (укрощать) волю и разум, поведение индивида, а соответственно, через личную ответственность и общественные отношения. Все этические концепции, начиная от Спинозы и кончая, например, Бергсоном, искали научное оправдание такого порядка вещей. Становление научной социально-этической доктрины как раз и потребовалось, чтобы опровергнуть эти концепции и предложить новые воззрения на суть духовной жизни, а соответственно, и на все культурное нравственное поведение. Выработка моральных норм культуры всегда была ареной борьбы личностей за свободу разума и воли от нравственно-моральной, охраняемой нравами, общественным мнением и, наконец, вооруженной силой «узды», т. е. от моральных заповедей и нравов, ограничивающих разумное своеволие. Люди искали возможность самим стать первопричиной сущностного как в межличностных, так и в общественных связях и отношениях. Социально-этическая доктрина и раскрывает, что борьба за проявление разумности и свободной воли личности обусловлена ее социальным положением. Социалистическая культура защищает интересы наемного работника, находится в борьбе с ценностями «экономического человека», его элитарной и массовой культуры, утверждает ценности «исторического человека». Доктрина возникла для оправдания разумности поведения людей, не согласных со своим социальным положением страдающей жертвы и предлагающих выход из того духовного и, одновременно, политико-экономического

тупика, в котором находится революционизирующее все области бытия и культуры капиталистическое общество. Она базируется на исторической деятельности обобществившегося человечества, главной задачей которого является очеловечивание каждого индивида. Не раскрывая всей многогранности этого процесса, укажем только на основные принципы, предлагаемые для морально-нравственного очеловечивания людей на этапе глобализации общественной жизни. Таковыми являются принципы реального гуманизма — «нельзя делать того, что делать нельзя»; «следует всегда сохранять человеческое достоинство»; «в каждом человеке живет и умирает все человечество» [3, с. 107 — 134].

С появлением совокупного общественного работника с неизбежностью изменяется духовный облик создателя ценностей общечеловеческой культуры. К этому творческому субъекту уже неприменимы добродетели, которые были присущи индивидуализированной творческой личности. Потребовалось учение о коллективистских добродетелях. Роль субъективного фактора при этом не принизилась, а значительно возросла. Нужны иные нормативы этической и идеалы духовной культуры, которые были бы благотворной уздой для разумно-волевого поведения обобществившихся личностей. Поступки этих личностей могут и должны базироваться не на эмпирически оправдываемых правилах благодеяния, а на научных этических истинах.

1. Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

2. Шрейдер Ю.А. Утопия или устройство // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.

3. Чесноков Н.Г. Этический атеизм (философские очерки о человечности). Могилев, 1993.

**К. М. Ольховиков**

*Екатеринбург*

## **ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ ПРАВОВ**

Неклассическая социокультурная среда рубежа тысячелетий связана с особым пониманием общения, коммуникации культур, предполагающее вовлечение смыслообразов жизненного мира человека, прежде всего — нравов как своего «значимого другого» рефлексии и способов понимания. Это приводит к обновленному структурированию предмета философии:

1. Антропология перемещается с периферии в центр метафизических построений. Антропологические устремления философии XX в. имеют свои основания в непреодоленности постклассического нравственного критицизма XIX в. Именно содержательная зависимость сюжетов неклассического метафизического мышления от философии жизни, марксизма, позитивизма составляет основную причину экзистенциальной незавершенности антропологических программ.

2. Метафизика становится предпосылкой, способом существования, и, одновременно, контрагентом онтологии. Ни одна отдельно взятая вещь (явление, факт) не может быть достаточно объяснена из нее самой. Знание не является тавтологией существования и предполагает представление не-данного в чувственном опыте. Устойчивость и взаимная связь этих представлений образует метафизику. Ее частное дидактическое развертывание с учетом чувственных ассоциаций здравого смысла отпечатывается в онтологических картинах. Метафизика — качество и переход, методологические способы и принципы перехода к бытию. Онтология оставляет существование субъекта умозрения прозрачным в рефлексии чувственного опыта. Темнота и глубина метафизических текстов происходит, в частности, от совмещения, наложения друг на друга онтологических проекций существующего мышления. Вещь не дана сознанию помимо самого сознания. Ж.-П. Сартр абсолютизирует противопоставление метафизики онтологии, фактически раскрывая ресурс их взаимодействия, при условии исходной значимости метафизики.

3. Нравы, от Платона до Канта имевшие по преимуществу прагматическое измерение, от Шопенгауэра до Поппера и далее приобретают философический статус. Тема «философия и нравственность» имеет следующие основные уровни смысла: а) включенность философского мировоззрения в социальный институт нравственности, б) философский этический кодекс, теоретическая реконструкция морали, в) отношение философского сознания к общественным нравам, их критика, теоретическое моделирование, попытки практических преобразований, включая антропологические программы. Именно последний уровень первичен феноменологически, а «нравы» дают ключ к интересубъективности умозрения. Нравы — это другие сознания, представленные во внутреннем мире субъекта, и, в то же время, нормы поведения, обладающие ценностным индексом, значимые для выживания группы, осознаваемые в сетях социальных взаимодействий. Теоретические реконструкции нравов фактически лежат в основе метафизических построений, могут рассматриваться независимо от этической традиции (построений идеализированной морали), изобличают интересубъективные основания метафизики. Возникают разнообразные неклассические типологии философии нравов (нравственной философии), ее практических образов, схватывающих умозрительные ориентиры жизненных установок сознания.

4. Понятия субъекта и объекта, достаточно опустошенные в рамках традиционной метафизики, получают «общий знаменатель» в смыслообразной структуре жизненного мира человека (феноменологическая интересубъективность и этический антропологизм материальных ценностей). Начальный и конечный пункт проявления жизненной позиции — общение с другими людьми, встреча собственной внутренней склонности со склонностями и характерами других людей, собственного нрава — с общественными нравами. Диалектика, диалогичность общения безусловно содержат в себе тайну превращения внешней ситуации во внутренний произвол субъекта. Метафизика оправдывает определенную модель нрава, лежащую в основе всякого развитого учения. Философствование представляет собой

образ жизни, деятельность, приводящую к «метафизическому соглашению» (совпадению формальных границ пристрастных умозрений). Сфера ответственного вопрошания истины, нравственной апологии интеллектуальной установки на просвещение и преобразование повседневности образована «взаимоисчерпанием» философствования и метафизики. Метафизика не может быть признана в качестве исключительно технического термина, вызванного традиций философских текстов Аристотеля. Представляется продуктивным признание метафизики в качестве формального интерфилософского построения. Это внутренний принцип определения философии, произрастающей в окружающих культурных формах, инвариант и схема заимствования философских тем. Метафизическая точка зрения выражает непонимание повседневного мира (сократический агностицизм) и, в то же время, интеллектуальную реконструкцию нрава.

5. «Энергичная» составляющая жизненного мира современного человека наиболее отчетливо представлена в теориях интенциональности и речевых актов. Эти частные, феноменологически укорененные программы, приобретают общеметодологическую значимость. Хотя мораль «всеядна» в своей универсальной способности схватывать мир человека и любая ее составляющая может стать предметом морального осмысления, всегда предшествуя морали, нравы в большей степени, чем что-либо другое, отвечают слову «предмораль». Еще и потому, что это всегда «другие морали». Лингвистический анализ позволяет реконструировать нравы в качестве разновидности интенциональных состояний, особых речевых актов, семантически объединяющих внешние образы типичных намерений, восприятий, действий, причинений с понятиями и метафорами, обладающими этико-эстетическим, мировоззренческим статусом. (Достаточно указать на структурирование речевого акта, предложенное в «классической» работе — Searle J. *Intentionality. An Essay into Philosophy of Mind*. CUP, 1983.) Русская философская мысль XX в. в лице А.Ф. Лосева позволяет продуктивные трактовки нравов через внутреннее содержание интимности имени и личности мифа.

6. Социальная значимость разных регулятивных слоев жизненного мира человека имеет предпосылки постановки, рассмотрения и решения в нравственной философии, критически продолжающей традиции метафизики морализма. Традиционная философия нравов и нравственный критицизм западной философии XIX-XX вв. открывают перспективу нравственного оправдания философии в виде моральной философской антропологии, синтезирующей две программы: (1) философской антропологии, объединяющей все виды познания и деятельности в их отнесенности к человеку и (2) нравственной философии, открывающей основы миропонимания в непосредственности типичных, повседневных сознаний. Перспектива моральной философской антропологии завершает диалогический цикл морализма. Особую напряженность в диалоге философии нравов имеет ось «Россия — Запад».

7. Нравственная философия не сводится к этической теории, рассматривающей мораль в качестве идеализированного объекта, но выражает содержательные субъектные образы метафизических принципов, отражаю-



щих жизненные позиции, диспозиции мироотношений. Русская нравственная философия по целому ряду классических и неклассических параметров зеркальна западному инварианту метафизики, существенно сходясь с ним в платонических корнях умозрения. Именно здесь уместен поиск нетипиковой антропологической программы, радикально преодолевающей взаимосвязь иррационализма и имморализма философской картины жизненного мира человека. В русской нравственной философии мы находим предысторию реконструкции собирательного образа нравственных перспектив метафизики, во многом вдохновляемой исчерпанием базисных идей, ценностей, принципов «осевого периода» (термин К. Ясперса).

8. Нравственная философия, с точки зрения ее историко-философских оснований, является продолжением философии нравов (традиции «философского нравоведения»). Ее окончательным методологическим пунктом оказывается радикальная переоценка границ и смысла историко-философского ретроспективизма. Сущностное гегельянство не составляет само по себе абсолютно сильной или абсолютно слабой черты современного историзма, но его бессознательное засилье (прежде всего — в отечественных постмарксистских воззрениях, переносящих принципы и законы диалектики разума в природу, первичную в своей объективной данности) делает эвристически настоящим рассмотрение ее методологических альтернатив. Насколько полна и рефлексивна метафизическая позиция вне проговаривания ближайших культурных перспектив философствования? Очевидно, не следует стремиться к переписыванию истории философии, но необходимо уточнить тот способ, которым чтение истории философии относит мыслящую личность к будущему, делая его нравственно оправданным в смысле метафизической определенности. А ценность ретроспективизма, утратившего свою мифотворческую эксклюзивность, относительно возрастает в контексте неоднозначной методологической перспективы.

Нравы задают общую умозрительную форму интерсубъективности (сознательной и бессознательно проговариваемой в философской аргументации) от Платона и до наших дней. Кроме того, нравы — знаменатель корректного соотношения философии и религии, теоретического и практического присвоения нравственности. (Безусловно, религия здесь рассматривается лишь как мировоззрение, сознание в рамках социального института нравственности. История Церкви, скорее, история внешнего поражения моральных принципов вероучения перед лицом публичной и частной жизни. Религия предстает в проекции нравственно обоснованного сознания, метафизического самооправдания личности.)

Между нравом и верой лежит пространство самосознания, его трагедия, «обман человека в истории» (В.В. Розанов). Метафизическое решение вопроса — демонстрация его частных особенностей по отношению к жизни в ее целом. Нравы — зачастую безрассудное зеркало рассудка, но их нелогичность оправдывает потребность в умозрении. Метафизическая непреображаемость нрава оправдывает веру, оправдывает человека в его отнесенности к другим людям.

## ДЕТСКАЯ БОЛЕЗНЬ НИГИЛИСТИЧЕСКОГО РЕЛЯТИВИЗМА

В жизни европейской гуманитарной культуры в последние пол-тора века происходит всё более ускоряющееся нарастание нигилистических и релятивистских тенденций. Наиболее радикально настроенные мыслители извещают в манифестно-шокирующем тоне то о том, что Бог умер, то о наступлении конца истории, то о смерти автора. Есть ли в концепциях, стоящих за этими лихими утверждениями, социокультурные основания? Несомненно. Несут ли они эвристический смысл? В определённой мере да, но как-то кособоко, односторонне, нагромождая при этом вздор, теряя сложную целостность рассматриваемого культурного феномена, а то и культуры в целом.

Множатся примеры скорой, невыверенной, болезненной, совершаемой по принципу «перегнуть палку» реакции на абсолютизацию роли разума, анализ только рациональных компонентов внутреннего мира человека. Это следствие непризнания многоуровневой и противоречивой целостности человеческого бытия, понимание которой, и в этом ирония судьбы, может быть только результатом строго научного постижения этой сложнейшей реальности.

Действительно, когитальное сознание — не единственная ипостась психической жизни человека, но оно имеет своё, ничем не заменимое, суверенное предназначение. Деятельностный характер человеческого бытия требует точных знаний о мире как таковом и объективной значимости его проявлений для человека. Эту задачу выполняет познание, осуществляющееся на основе гносеологической противопоставленности объекта и субъекта и воплощающееся в безэмоциональном, идеально обьективированном, эксплицитном языке понятий и представлений. Внутренней сутью науки остаётся всегда устремлённость к достижению истины, обнаружение закономерного. Это делает системную организованность неременным и обязательным качеством любого знания, как экспериментального, так и эссенциального.

Наряду с этим, человек осуществляет постижение реальности, открывая личностные значимости, индивидуальные смыслы мира и себя в нём путём переживания. В этом процессе нет гносеологической противопоставленности, переживающий как бы сливается с явлением, проникает внутрь его, открывает для себя невидимые и неслышимые глубины его содержания. В отличие от когнитивных процедур, смыслопереживание представляет собой во многом спонтанный, разнообразно текущий процесс движения целостных душевных состояний, всегда континуальных, трудно уловимых, индивидуально-неповторимых, сращённых с динамикой внутреннего мира личности. Формирующиеся в этом процессе цело-

стные смыслопереживательные состояния, не теряя своей процессуальности, выступают как потребности, интересы, ценностные ориентации, вера, надежды, любовь — стойкие имплицитные образования, определяющие подлинную самость каждой личности, её мотивационный потенциал и духовную энергию любого общественного движения. Именно они, а не доводы рассудка сами по себе, выполняют роль непосредственной побудительной силы жизнедеятельности.

Смыслопереживательная составляющая человеческой жизни онтологична по своей сути, представляет собой факт динамичного духовного бытия. В самодвижении смыслопереживаний огромное место занимает бессознательное, спонтанное, интуитивное. В силу этого смыслопереживания личности не могут быть представлены, объективированы во всём своём переливчатом богатстве и процессуальной нескончаемости на языке понятий или представлений. И всё-таки они могут стать и становятся предметом познания и самопознания. Осознание миропереживаний никогда не заменит непосредственный переживательный опыт. Его роль в другом. Познание сферы смыслопереживаний позволяет понять её специфику, особенности происходящих в ней процессов и процедур, её функции, место в целостной жизни человека. Даёт возможность уяснить основное содержание смыслопереживательных состояний, их направленность, оценить их значимость, проанализировать опыт эмоциональной жизни. Всё это может служить очищению смыслопереживаний от всего случайного, несущественного, стать основанием к их обогащению и возвышению. Но такая корректировка может происходить постепенно, по мере превращения результатов осознания в содержание потребностей и установок личности как её целостных духовно-душевных состояний.

Аналогичную роль научное познание играет по отношению к творческому процессу созидания или восприятия искусства, отправлению религиозного культа, практике медитации. Кроме того, уровень и характер знаний личности очень опосредованно, но влияет на динамику, направленность и содержание её смыслопереживаний. В свою очередь, научная деятельность особо эффективна, когда она мотивируется глубинной потребностью в ней. Таким образом, когнитивная и переживательная стороны психической жизни человека, имея принципиально различную природу, не являются антагонистами, не разделены непроходимой стеной, способны к продуктивному взаимодействию. И негативистское в принципе отношение к Разуму и Науке — нонсенс.

Причиной возникновения релятивистских настроений могут быть новейшие научные открытия, резко не согласующиеся со сложившейся системой знания. Кризисные явления такого рода преодолеваются за счёт саморефлексии научной мысли. Зрелое научное сознание отдаёт себе отчёт в перманентной неполноте имеющегося знания, никогда не отождествляет системную организованность данной теории с природной или социальной реальностями, всегда неисчерпаемыми в своей сложности и находящимися в постоянном самодвижении, и потому не разочаровывается в своём призвании, не отказывается от принципов научного мировидения.

XX век принёс возрастание нигилистических отношений к культуре в целом. Психологическим основанием этому служит всё большее распространение бескрайнего, агрессивного индивидуалистического своеволия, видящего в культуре не столько определённые негативные недостатки, сколько воплощение принуждающей силы, направленной на ущемление свободы личности. Отсюда её шумное, скандальное отрицание. Как в дадаизме. «У нас не было никакой политической программы,- вспоминает Георг Грос,- но мы представляли собой чистый Нигилизм, и нашим символом являлись Ничто, Пустота, Дыра...»(1) Или как в леворадикальном студенческом движении конца 60-х гг., когда дилемма «культура или бунт» однозначно разрешалась в пользу последнего, между прочим, с опорой на некоторые философские изыскания. Например, на идею Г.Маркузе о том, что только «Абсолютный Великий Отказ» могут противопоставить «одномерной» культуре аутсайдеры и изгои общества (2).

Сегодня постмодернизм тоже исходит из того, что во всех формах культуры и в самом языке гнездится власть, принуждение. Причём, культура, трактуемая как текст, заменила собой реальность. »Мир как бы вываливается из процесса развития, деактуализируется и перестаёт существовать». (3) Культура, несущая власть и рабство, везде и всюду. Бунтовать уже бессмысленно. Её нужно перехитрить, одурачить, Или пародическим сопоставлением нескольких «текстуальных миров» («пастиш»). Или беззаботной семиотической игрой, жонглированием случайными цитатами. Или деконструкцией, нарушением прежней структуры. Вообще отказом от всякой иерархии, центрации, идеалов. Спасение в неопределённости, рассеивании, погружении в хаос.

Постмодернисты в духе своей позиции стараются интерпретировать парадоксальные открытия синергетики, обнаружившей возможности нелинейного развития открытых систем, выявившей конструктивные потенции хаоса. Но, во-первых, нужно отличать состояние неравновесности системы в качестве реального факта от объективного, упорядоченного на уровне имеющейся информации представления о нём, выработанного синергетикой, что само по себе является выдающимся достижением культуры. Во-вторых, синергетика не исключает детерминизма. Случайное отклонение доминирует в точке бифуркации, выступает источником нелинейных преобразований. В ходе начавшегося процесса качественных изменений выходят на первый план механизмы детерминации.

В-третьих, синергетика не отрицает внутреннюю заряженность любой системы на обретение в ходе самоорганизации устойчивости, обеспечивающей её жизнеспособность. Она как раз занята обнаружением универсальных закономерностей возникновения именно порядка из хаоса. Разумеется, обрётённый вариант устойчивости стареет, теряет жизненную энергию, разрушается и требует новой системной организации, которая возникает линейным или нелинейным путём. Одним словом, по крайней мере в масштабе человеческой истории хаос выступает не как конечное, а как переходное состояние, способное дать основание для новых типов организации.

Видение мира как хаоса, как конгломерата иерархически неупорядоченных фрагментов выдаётся теоретиками постмодернизма за характерное сознание эпохи. Вряд ли это так. Скорее это психологический настрой довольно узкого круга гуманитариев, больше всего боящихся оказаться банальными и в то же время настолько оторванных от реальности, что обнаруживать смысловую динамику подлинной жизни им оказывается не под силу. Между тем, постмодернистские установки оказывают влияние на массовое сознание. И большое, потому что демонстративный отказ от авторитетов, идея вседозволенности в высшей степени потрафляет незрелому, заряженному инфантильно-максималистским негативизмом сознанию. «Культуру» захлёстывает волна эгоцентризма, пошлости, непотребства, бесстыдства. «Культура» оказывается в оппозиции к сущности самой культуры.

Но без устремлённости к идеальному, Абсолютному нет подлинного человеческого бытия, Культура изменяет себе. Ирония неустранимой логики мышления проявляется в том, что даже претензия на бескрайний релятивизм мгновенно оборачивается своеобразной абсолютизацией навыворот — относительность становится абсолютной и ведёт к односторонности и бессистемной мешанине частностей. Постигание предельных, выших смыслов бытия требует эссенциального знания, сущностного определения оснований человеческой истории. Сложность задачи в том, чтобы понять сущностную природу родового как непременно движущуюся, вариативную в своей явленности, представляющую собой единство абсолютного и относительного. Родовая сущность человека, на наш взгляд, состоит в сложном противоречивом взаимодействии телесности, социальной и творческой, изменяющихся в своих конкретно-исторических проявлениях и характере связей между собой, но сохраняющих своё инвариантное качество. Культура же — это совокупный опыт и уровень становления творчества и человеческой сопричастности как живых, непринуждённо действующих потребностей и способностей людей. Будучи способом социального наследования, культура несёт в себе выверенные константы и неиссякаемую нацеленность на творческое развитие, сомнение в достигнутом и веру в перспективу.

1. *Грос Г.* Цит. по: «Модернизм: анализ и критика основных направлений». М. 1980. С. 198.

2. *Маркузе Г.* «Одномерный человек». М. 1994. С. 335-338.

3. *Курицин В.* «Постмодернизм: новая первобытная культура» // Новый мир. 1992. №2. С. 225.

**Е. А. Шаталин**

*Нижевартовск*

## **ЭВОЛЮЦИОНИЗМ Ф. ХАЙЕКА И КОНСТРУКТИВИЗМ ДЖ. РОУЛСА:**

## ОПЫТ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Социально-философские системы Ф.Хайека и Дж.Роулса являются крупнейшими и наиболее дискутируемыми в последние два десятилетия версиями либерализма. Между этими концепциями существует полемическое напряжение: Роулс задумывал свою теорию справедливости как альтернативу хайковскому радикальному либертаризму, в свою очередь, взгляды Роулса неоднократно становились предметом критики Хайека в его последних работах. Разновекторность философских установок этих авторов делает сравнительный анализ их систем весьма продуктивным.

Несмотря на все различия, Хайек и Роулс едины в стремлении скомбинировать два ведущих, но несовместимых направления в либеральной мысли — юмовское и кантовское. Хайек, безусловно, ближе к инструменталистской концепции рациональности Д.Юма с ее постулатом, что правила морали не могут являться заключениями человеческого разума, в то время как Роулс пытается возродить на новых основаниях кантовский моральный конструктивизм.

Главной целью Хайека является стремление опровергнуть взгляд на либерализм как на одну из возможных ценностных позиций и представить его в качестве экономически фундированной научной теории. Либеральные нормы, согласно Хайеку, — это органичный продукт эволюции (в отличие от искусственно созданных норм других идеологий), обладающие качествами истинности и универсальности, поскольку только те группы, которые им следовали, добились наибольшего роста численности, знаний и богатства. Главную опасность австро-американский экономист усматривает в «конструктивизме», понимаемом как стремление к сознательной организации общественной жизни в соответствии с рационально сконструированными нормативными теориями. Тем не менее, Хайек не справляется с проблемой непротиворечивой увязки научного объяснения и морально-политического предписания. С одной стороны, он отвергает все рационалистические устремления как чрезвычайно опасную самоуверенность. Либерализм появляется из понимания роли незапланированного индивидуального действия — тезис, развиваемый Хайеком в его теории спонтанного порядка<sup>1</sup>. С другой стороны, Хайек не настолько оптимистичен в своей вере в способность либерального порядка к автоматическому воспроизводству. В результате он чувствует потребность в морально-прескриптивной теории, которая оправдала бы его утверждения о том, что природа человеческого общежития диктует необходимость установления и поддержания либерального устройства. С этой целью он обращается к этике И.Канта, обеспечивая себя теорией индивидуальной свободы и соответствующих ограничений власти. Как отмечает британский исследователь Ч.Кукатас, этот теоретический поворот выглядит парадоксально, поскольку кантовское обоснование равного права на свободу является недвусмысленно конструктивистским, и все хайковские атаки на

конструктивизм и рационализм быют бумерангом по его собственной системе<sup>2</sup>.

Если Хайек с его антирационалистическим пафосом определяет в качестве источника морали эволюцию, то в концепции справедливости Роулса бремя ее конструирования берет на себя сам теоретик. Задача теоретика — предложить такую моральную систему, которая опосредовала бы собой все многообразие конкурирующих проектов «лучшей жизни», обеспечив тем самым стабильность плюралистическому обществу. Роулсовская модель «исходной ситуации» предполагает, что посредством определенной теоретической процедуры («пелены неведения»), которая освобождает участников сделки от препятствующих беспристрастности частных интересов, они, основываясь на своем инструментальном разуме, способны согласиться с принципами, аналогичными кантовскому обоснованию равного права на свободу. В исходной ситуации морально-разумным (по Канту) субъектом оказывается только конструирующий ее теоретик, а сама ситуация принимает на себя роль категорического императива. Тем не менее, роулсовский проект исходной ситуации содержит в себе серьезные противоречия, что не осталось незамеченным многими критиками. Выдвигаются следующие возражения. Во-первых, подвергается сомнению, что смысл справедливости может быть доступен для понимания разумных эгоистов. Во-вторых, отмечается, что для разумных эгоистов вопрос о справедливости может ставиться только как вопрос о справедливом распределении благ, однако такое понятие справедливости более прилично для утилитаристских подходов, чем для теории, исходящей из кантовского понятия автономии. В-третьих, подвергается сомнению постулируемый Роулсом тезис, что пелена неведения гарантирует беспристрастность суждений. Последнее было бы гарантировано только в том случае, если бы применяемые для конструкции исходного состояния ключевые нормативные понятия «автономного гражданина», «честного сотрудничества» и «благоупорядоченного общества» могли бы считаться не требующими пересмотра под действием будущего опыта и научения. Анализ концепции Роулса раскрывает всю ее тавтологичность: «благоупорядоченное» (т.е. либеральное) общество возможно, если его будущие члены — подвергшиеся теоретической препарации участники исходной ситуации — будут привержены системе либеральных ценностей.

Сравнительный анализ теорий Ф.Хайека и Дж.Роулса позволяет сделать некоторые общие выводы. Хайек, критикуя моральный конструктивизм, пытается объективировать мораль, сделать ее гетерономной, но не справляется с проблемой воспроизводства «натурализованных» моральных норм и прибегает к рационалистическому конструктивизму. Роулс, открыто заявляя о своем конструктивистском подходе, не в состоянии гарантировать, что выводимые им принципы являются универсальными и не требующими пересмотра. В первом случае либеральная система ценностей предлагается как закон природы (эволюции), во втором — как логическая закономерность, однако обе попытки ее обоснования оказываются неудачными. Оба либеральных автора демонстрируют в своих построениях одну из основных характеристик идеологического письма, которую

российский исследователь Г.Косиков определил термином «иммобилизм»: «... идеология стремится к созданию «устойчивого», раз и навсегда данного образа мира, вырабатывая для этого Нормы, Правила и Схемы, под которые подгоняется подвижная, бесконечно изменчивая Жизнь»<sup>1</sup>.

1. Косиков Г. Идеология. Коннотация. Текст // Барт Р. S/Z: Пер. с фр. М., 1994. С.281.

**М. А. Остапенко**

*Екатеринбург*

## **ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА: АСПЕКТЫ ОСМЫСЛЕНИЯ**

В эпоху кризиса и перелома человек особенно пристально вглядывается в глубины своего «я», стремится постичь тайну собственного бытия. Это внимание объясняется тем, что социальное устройство в идеале своем должно соответствовать природе человека, должно отвечать его назначению. Поэтому при всяком кризисе общественного развития мыслители обращаются, так сказать, к первоисточнику, то есть к проблеме человека.

Проблему современного человека наиболее обще можно сформулировать следующим образом: человек между традицией и современностью. Эта проблема имеет два, тесно связанных между собой, аспекта: собственно антропологический и онтологический. Онтологический аспект данной проблемы заключается в ответе на вопрос: существуют ли абсолютные, неизблемые, объективные основания человеческого бытия, или же таковых оснований нет? Антропологический аспект заключается в ответе на вопрос: способен ли человек на целостность и гармоничное устройство своего внутреннего мира (а, следовательно, и на построение гармоничных отношений с миром внешним), или же таковых оснований нет?

В связи с такой формулировкой проблемы возникает вопрос: а что собственно есть традиция? Не претендуя на какую-либо окончательность и совершенство данного подхода попытаемся дать интерпретацию традиции в трех аспектах: социологическом, антропологическом, религиозном. С точки зрения социологии, традиция выступает некой опорой социального бытия человека как родового существа. С точки зрения антропологии, традиция выступает питательной почвой для становления, развития и творчества отдельного индивида. С точки зрения религии, традиция выступает Преданием (во всем многообразии смыслов, наполняющих данное понятие).

Для более глубокого понимания этой проблемы, представляется важным рассмотреть и осмыслить проблему человеческой индивидуальности укорененной в традиции и вне ее. Эта проблема может быть сформулиро-



вана следующим образом: как происходит становление личности с опорой на традицию, и без такой опоры? То есть, по большому счету, речь идет о воспитании, а значит и о том, чем является воспитание, опирающееся на традицию, и чем является воспитание, отвергающее ее. Наиболее укорененным в традиции будет, безусловно, воспитание религиозное, наиболее отдаленным от традиции следует назвать воспитание тоталитарного толка.

Рассмотрим религиозное воспитание на примере воспитания православного. Подлинно православное воспитание выстраивается как воспитание к совершенству, воспитание к свободе. Понимание свободы задается православной антропологией, в частности представлением о природе человека и его назначении. В рамках этой антропологии свобода выступает в двух аспектах: как возможность поступать в соответствии со своей природой, и как возможность отказаться от свободы, стать рабом. Понимание совершенства задается христологией. Христос — совершенный Бог и совершенный человек, Его личность представляет тот идеал, ту цель, к которым стремится человек и соединение, с которым должно стать результатом человеческой деятельности. Средства для достижения сформулированной цели описываются православной аскетикой (которая наиболее обще может быть обозначена как процесс усвоения Предания и приобретение навыка использования этого Предания). Для конкретного индивида аскетическая деятельность заключается в духовной борьбе («невидимая брань»), смысл которой состоит в следующем. Эта борьба есть стремление человека отчуждаться от изначально чуждого ему, но усвоенного им, и усвоить себе изначально имманентное, но утраченное им. Таким образом, человек овладевает собой, гармонизирует свое индивидуальное бытие, используя Предание. Это религиозный аспект рассматриваемой проблемы.

Антропологический аспект проблемы человеческой индивидуальности укорененной в традиции, предполагает нахождение индивидом своего места в мире. Человек ощущает свою природу двойственной: материальной и духовной. Человек поэтому всецелая тварь, он объединяет в себе весь мир, а значит, ощущает себя гармонизирующим началом этого мира. Благодаря своему идеальному началу, человек творит идеи, образы, благодаря своему материальному началу — воплощает их в предметы, накладывая на все отпечаток своей уникальности. Созидая себя, человек созидает космос.

Социологический аспект данной проблемы позволяет осмыслить человека укорененного в традиции в его отношении с обществом. В обществе индивид узнает свою схожесть с другими людьми, ощущает свою принадлежность к человеческому роду и обнаруживает свою уникальность, неисчерпываемость своей личности ансамблем социальных ролей. Узнавая себя в других, имея возможность совместной созидательной деятельности, индивид избавляется от одиночества и, в то же время, не растворяется в социуме. Вне общества индивид не сможет научиться проявлять свою уникальность, не научится быть человеком. Общество открывает человеку те способности, которыми он обладает и которые ему еще предстоит развить и реализовать.

Таким образом, мир человека укорененного в традиции, объемлен, этот человек живет удвоенной жизнью. Отвергая рабство, он стремится к свободе и совершенству, к полноте бытия; через гармонизацию своего внутреннего мира — гармонизирует мир внешний; ощущает себя связью поколений и не успокаивается ни в чем, кроме Трансцендентного, соединяясь с которым, сохраняет свою уникальную личность.

Становление, отвергающее традицию (например, становление индивида в тоталитарном обществе) обладает следующими характеристиками. Социологический аспект данного становления характеризуется поглощением индивида обществом, стремлением сгладить всю уникальность личности, нивелировать и унифицировать ее. Общество — всесильно, индивид — бессилен, и только растворяясь без остатка в общественных отношениях, индивид приобщается к социальной мощи.

Антропологический аспект становления вне традиции предполагает рассмотрение человека как существа всецело социального и, в то же время, эта социальность человека — самоорганизация материи. Человек — эволюционировавшее животное, он борется с этой животностью посредством социальности, но эта же социальность обусловлена животностью. Человек отчуждается от космоса, будучи сам лишь только частью этого космоса в силу своей природы (материальной).

Религиозный аспект становления индивида вне традиции заключается в обесмысливании индивидуального бытия. Ориентация на идеал всесторонне развитой личности — ориентация на безликость, в силу того, что человек исчерпывается набором социальных ролей и рядом психофизиологических характеристик. При этом всякая индивидуальная деятельность (в том числе и направленная на всестороннее развитие) перечеркивается смертью, так как индивид перестает существовать, все его созидание оканчивается разрушением самого субъекта деятельности. Воспитание, не основанное на традиции, сужается до унификации личности путем манипулирования, до дрессировки.

Таким образом, отвергая традицию, человек исчезает сам: индивид исчезает в обществе, личность растворяется в родовой сущности, сама родовая сущность теряется между животным и неизвестным будущим более развитым существом. Более того, утрата связи со сверхбытием ограничивает человеческое существование моментом настоящего и делает мир человека даже не плоским и не линейным, а суженным до точки. Воспитание вне традиции закрепляет отчужденность человека от самого себя.

Проблема традиции и современности всегда встает перед человеком в эпоху кризиса, но обычно она рассматривается как необходимость обновления традиции, переосмысления ее для созидания на этой почве традиции новой. Человек XX века доходит до пределов испытания в своем стремлении отрицать традицию как таковую. Этот опыт испытания может иметь для человека созидательное значение только в том случае, если убедит его в необходимости традиции для становления, развития и существования как конкретного индивида, так и человечества в целом.

## **О ВОЗМОЖНОСТИ СИНТЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА К АНАЛИЗУ ОБЩЕСТВА**

Основные из существующих на сегодняшний день подходов к анализу исторического процесса если не во всем, то во многом противоположны друг другу. Формационный подход предлагает четкую схему исторического развития. Цивилизационный подход напротив, отражает неприятие жесткой схемы общественного прогресса. С точки зрения основных представителей этого подхода (О.Шпенглер, А.Тойнби и др.), во всемирной истории нет постоянного и всеобщего. Еще более радикальную позицию занимает «антиисторицист» К.Поппер, отрицающий существование каких-либо исторических законов, цель и смысл истории. Согласно ему, история не имеет смысла и к ней не применимы любые универсальные прогнозы. Ю. Бохеньский также полагает, что никакая философия истории не способна предвидеть будущее. Мы в принципе не можем знать, как повернутся события.

Существование во многом противоречащих друг другу трактовок сущности исторического процесса (своеобразными полюсами совокупности которых являются подходы К.Поппера и К.Маркса) обусловлено имманентным наличием в развитии общества как хаоса, так и порядка. В функционировании любых систем, в том числе и социальных, всегда присутствует как упорядоченность, так и хаотичность.

Фундаментальным законам природного бытия присущ стохастическо-статистический характер, законы бытия социального характеризуются случайностью и необходимостью.

В течение долгого времени наука и философия рассматривали представление о случайном как выражение вульгарного незнания. Лишь в двадцатом веке за случай был признан онтологический статус. Случай — в своем конкретном проявлении не может быть задан алгоритмически. Однако именно эта незаданность приводит к совершенно определенным закономерностям статистического характера для совокупностей.

Во второй половине двадцатого века проблема соотношения случайного и необходимого проявила свой новый аспект в свете теории самоорганизующихся систем. Согласно ей, эволюционные этапы в развитии систем жестко детерминированы, поведение системы в данный период предсказуемо. В критических же точках (точках бифуркации), достигаемых системой на завершающих стадиях эволюционного процесса, господствует случайность. В таких точках нельзя предугадать то новое устойчивое состояние, в которое система перейдет в ходе скачка. А следующий эволюционный этап стартует именно от случайного перехода системы на новый уровень. Анализируя общество (как процесс его функционирования, так и процесс его развития) с этих позиций, можно рассматривать его как

самоорганизующуюся систему, способную «дрейфовать» в диапазоне между порядком и хаосом.

Синтетический подход к анализу общества (рассматривающий социальную реальность как целостное единство порядка и хаоса), представляется более продуктивным, чем любой из подходов, акцентирующих внимание на каком-либо одном из элементов пары «хаос-порядок»

**Л. В. Воробец**

*Комсомольск-на-Амуре*

## **О СУБЪЕКТЕ АНТИКУЛЬТУРЫ**

Культура современного российского общества переживает тяжелейший всеобъемлющий кризис, быть может самый глубокий и опасный за всю историю существования нашей страны. Масштабы и острота кризиса таковы, что возникла угроза самой русской национальной идентичности, угроза утрата вековых культурных традиций и ценностей. Наличная ситуация порождает потребность в осмыслении как причин указанного кризиса, так и форм его проявления. Исследователи, искренне озабоченные состоянием культуры российского общества, чувствующие свою личную ответственность за будущее страны, направляют свои усилия на выяснение злободневных вопросов. Мы хотели бы предложить нетрадиционный способ рефлексии над проблемой культурного кризиса. Он состоит в том, чтобы анализировать не сами явления культуры, а людей, которые являются их носителями. Иначе говоря, мы смещаем фокус анализа с объективного феномена, в качестве которого выступает тот или иной артефакт, на субъекта, этот артефакт порождающий. Так, к примеру, мы рассматриваем не массовизацию культуры, а массового человека, который является ее носителем. Нас интересует не маргинализация сама по себе, а маргинал как субъект культуры определенного типа. Такой подход, как нам хотелось бы надеяться, открывает возможность увидеть новые, неожиданные грани проблемы и по-новому интерпретировать старые позиции. В центре наших исследовательских интересов находится феномен пошлости. Пошлость понимается нами как определенный аспект антикультуры. Последовательно реализуя наш метод, мы должны поставить вопрос о субъекте этого феномена, о пошляке как носителе антикультуры. Пошляка мы рассматриваем не с позиций психологии, а с точки зрения социальной философии. Нас интересует, следовательно, пошляк как определенный социальный (а не психологический) тип.

С нашей точки зрения, существуют три основных типа пошляка: Мещанин, Циник, Маргинал.

Каждый из этих типов обладает характерным набором специфических черт, но общим для всех них является то, что они существуют в *модусе бездуховности*. Стратегия их жизни — *это субъективная отгоро-*

женность и отчуждение, закрытость по отношению к внешнему миру и Другому.

Рассмотрим каждый тип в отдельности.

**Мещанин** — является наиболее распространенной фигурой социального действия. Мещанин представляет собой обывателя, внутренний мир которого чрезвычайно беден, а кругозор лишь ненамного выходит за пределы удовлетворения элементарных потребностей. В результате своей духовной нищеты он не способен подняться до высот Духа, не способен на то, чтобы возвыситься до осознания высших ценностей, что лишает его стимулов к саморазвитию и самосовершенствованию. Культура мещанина отмечена печатью примитивности. Она ограничивается лишь набором сплетен и домыслов, его основную духовную пищу составляет вся та невероятная мещанина из сенсаций, плоских сентенций, солдафонского юмора и псевдоглубокомысленных откровений, которая обильно поставляется желтой прессой.

**Циник** — личность, для которой главным является нигилистическое и презрительное отношение к миру ценностей и другому человеку. Для циника характерно стремление видеть все вещи под таким весьма специфическим углом зрения, когда телесный низ помещен в центр мироздания. Он склонен к абсолютизации роли витального начала в человеке и к игнорированию духовной наполненности человеческих отношений. Суть отношений между людьми циник сводит лишь к *взаимному использованию* в целях извлечения выгоды или получения какой-то иной, не имеющей непосредственного экономического выражения пользы.

**Маргинал** внутренне отчужден и оторван от окружающей действительности. Он — раб обстоятельств, в результате которых он влечит свое существование. Мир для него лишен ярких красок, в его представлении вся действительность — это лишь совокупность белого и черного. Одномерность его мышления приводит к тому, что он превращается в пассивный объект управления не имеющий сил и желания противостоять пороку. Маргинальность в указанном смысле не следует отождествлять с маргинальностью в смысле социологическом. Эти два плана анализа являются самостоятельными, хоть и внутренне связанными между собой.

Типы, выделенные нами, не отделены китайской стеной друг от друга, границы между ними очень расплывчаты. Тем не менее, эти границы объективны и могут быть зафиксированы средствами научного анализа. Каждый из указанных типов реализует свой вариант деструктивной жизненной стратегии. Культура может продолжить свое прогрессивное развитие только при том условии, если будут найдены способы надежно диагностировать антикультурные импульсы и эффективно им противостоять.

## ПСЕВДОПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОСТИ

Феноменологический подход к культуре представляется весьма продуктивным. Феномены культуры многообразны, поэтому необходимо выявить сущность феномена, способы его существования и ценность для всей системы культуры. Важно обнаружить социально и индивидуально значимый феномен и правильно его дефинировать.

Одним из значащих для современной культуры кажется феномен национальности: обывателя он подстерегает от страницы в паспорте (анкете, «личном деле» отдела кадров) до речей политических деятелей и СМИ, эмпирически обнаруживается во многих сторонах жизни. Теоретически дает о себе знать в ряде дискуссий о национальном интересе, национальной идее, национализме и т.д.

То, чего не требует опыт, требует теория: сформулировать проблему. Прежде всего, ее нужно правильно обозначить. Истинной или ложной проблема может быть не только на уровне ее решения, а на уровне самой постановки проблемы. Истинные проблемы открывают то, что уже есть в действительности. А ложные проблемы изобретают действительность. Это важно заметить, так как не может быть истинного решения ложной проблемы. Проблема национальности — изобретенная проблема. На это изобретение повлияли «призраки», обнаруженные в XVII в. Френсисом Бэконом. «Призраки рода» приводят к тому, что каждый человек, поскольку он — человек, опираясь на свои чувства, находит отличие других от себя. «Призраки пещеры» заставляют каждого человека испытывать на себе личностно-формирующее воздействие со стороны культуры, в которой уже обозначены проблемы (так, например, современный обыватель практически не сомневается в реальном существовании «кавказской национальности», хотя ни в каких официальных перечнях «национальностей» такой национальности нет). С этим тесно связаны «призраки рынка»: слова устанавливаются согласно разумению толпы. В отношении проблемы национальности философия и другие гуманитарные науки «пришли с рынка». Служа идеологии, гуманитарная наука употребляла тот «порядок слов», который был официально утвержден. Политический язык скорее и проще входит в повседневность, чем язык науки. Исследуя политику и повседневность, наука сама начинает использовать их язык.

В отечественной гуманитарной науке до сих пор сохраняется опора на партийные документы РСДРП — КПСС, где с 1903 г. (Второй съезд РСДРП) до 1923 г. было принято 6 специальных постановлений по национальному вопросу. В следующие 30 лет, с 1923 г. по 1953 г., — ни одного, в эти годы проблема национальности разрешалась практически.

И, наконец, «призраки театра» — беда самого гуманитарного знания, которое само себя вводит в заблуждение, переписывая из одной книги в

другую самое понятное, кажущееся бесспорным, ставшее *topos*, общим местом, принимаемое за аксиому. Нечеткость понятийного аппарата следует из смутных мыслей — следствий демагогического мышления, а также изобретенных проблем. Так возникает «тирания слов», когда слово конструирует реальность. «Слово — не воробей, вылетит, — не поймашь». Здесь содержится скрытый смысл, который был бы понятен средневековому реализму и его оппоненту — номинализму.

«Национальность» как понятие, возникнув, подтянуло к себе реальность. Слово «национальность» принадлежит к числу самых затертых в употреблении. Оно стало общепотребительной кличкой, в которую каждый вкладывает свой смысл. В его отношении, так же, как и в отношении слова «культура», нужен Великий Редактор, который бы «вычистил» тексты и проблему в целом.

Для начала обратимся к разъяснениям, данным в авторитетнейшем Толковом словаре русского языка С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой, с 1949 по 1999 годы выдержавшем более 20 изданий, общий тираж которых составил примерно 2 000 000 экземпляров. Нация — «исторически сложившаяся устойчивая общность людей, образовавшаяся в процессе формирования общности их территории, экономических связей, литературного языка, особенностей культуры и духовного облика». Это толкование слова воспроизводит известное определение нации, данное И.В. Сталиным. В этой же статье указано прилагательное «национальный». Статья «национальный» объясняет, что это значит «характерный для данной нации, свойственный именно ей», и здесь же указано существительное «национальность» (а не «нация»). Статья «национальность» указывает, что это — «то же, что нация», то есть национальность синоним слова нация. Если синонимы в обыденном языке — дело обычное, то в языке науки это приводит к тому, от чего предостерегал еще в XIV веке Уильям Оккам, к знаменитой «бритве Оккама»: «сущности не следует умножать без необходимости». Если нация и национальность — одно и то же, то не надо двух слов. Во-вторых, словарь указывает значение национальности как «принадлежности к какой-либо нации, народности». Здесь словарь следует за партийным смыслом, где кроме нации как исторической общности есть еще нечто более мелкое — народность: «все нации и народности СССР» — словосочетание из партийно-политических обыкновений советского периода российской истории. «Народность» объясняется как «общность людей, исторически сложившаяся в процессе разложения племенных отношений на базе единства языка и территории и развившейся общности экономической жизни и культуры». После таких определений по-неволе возникает сожаление об отсутствии правила о прямом порядке слов в предложении. Картина совсем запутывается, если обратиться к статье «этнос». Этнос — «исторически сложившаяся этническая общность — племя, народность, нация». Общее во всех этих разъяснениях одно, что все это — общности и они «исторически сложились», а не принесены из Космоса. Слова прирастают синонимами, понятия удваиваются, содержание и объем понятий становятся неопределенными, реальность с их помощью искажается.

Отечественная наука не может обойтись без переводчика либо с греческого, либо с латыни. Переведенное слово остается в языке, приобретает научный статус, но остается в употреблении и категоризируется слово переводящее. Например, социум — общество, персона — личность, мораль — нравственность. Оставаясь в языке науки, некоторые слова так и остаются синонимами, а другие приобретают тонкие смысловые (чтоб не сказать «семантические») различия. Нация от лат. — *natio* — народ. Народ — это население государства, жители страны; нация, национальность или народность. Народ — это те, кто родился на определенной территории. Нарождается много и разных, поэтому надо сосчитать и определить, кто есть кто. Демография, подчеркивая естественность изучаемых ею процессов говорит о народонаселении. Этнография и этнология рассматривают этнос как феномен культуры. Народ в его отношениях с государством рассматривают политические науки. Поскольку считалось, что в СССР живут нации и народности, то «национальность» обозначала принадлежность к той или иной нации или народности. В этом состоит лингвистическая и историческая ошибка. Она не была исправлена с введением новых советских паспортов в 1980 году. В графе «национальность» должно было быть написано «советская», ибо к этому времени, как свидетельствовало из партийных документов, в СССР сложилась новая историческая общность — советский народ. По существу, образовалась советская нация, это произошло не только в партийных документах, но и в реальной жизни: действительно появился «советский человек», «*Homo soveticus*». Введенная в паспортах и переписях населения графа «национальность» фиксировала по сути этническую принадлежность.

Нация (народ в политологическом дискурсе) существует не всегда, но тогда только, когда интересы государства как аппарата управления и интересы тех, чьими делами управляет государство совпадают, когда существует единый интерес власти и гражданского общества. Если власть и гражданское общество относятся взаимно цинично, власть использует народ в качестве средства, то рассуждать о существовании нации (народа) как общности преждевременно. Исходя из чисто политических интересов в теориях предпринимаются попытки приспособить нацию то к государству, то к этносу. Понятия «нация-государство» и «этнонация» — это Кентавр и русалка: мужчине не нужно туловище коня, а женщине — хвост рыбы. Есть государство, которое может быть народным, где народ выступает как субъект исторического действия. Нация-государство — это по сути и в переводе — народное государство, существующее в интересах всех, кто живет на огороженной государственной границей территории. Этнонация — это «народ-народ» — объект воздействия политических элит, стремящихся к государственной власти. Есть этносы, представляющие собой скорее культурный комплекс, чем политический феномен.

Подобно тому, как естествознание пыталось найти млекопитающее как таковое, философия пыталась найти материю как таковую, политическая наука в ее практическом приложении пытается найти нацию как таковую. Знаменитое разъяснение Ф.Энгельса, что материя — чистое созидание мысли и абстракция, нашло свое развитие в ленинском определе-



нии материи как философской категории «для обозначения объективной реальности». Когда говорят «нация», «народ» — это общность... Надо быть точнее. Нация (en russe — народ) — это понятие для обозначения общности. И нужно еще выяснить, что есть общность. Объективная реальность не исчерпывается одним, пусть и самым главным свойством существовать вне и независимо от человеческого сознания. Так и нация не исчерпывается ее общим наименованием, состоит из живых индивидов — человек, наделенных уникальными потребностями, интересами ценностями и целями, принадлежащих полу, возрасту, этносу и только потом государству, партии.

Г. А. Брандт

Екатеринбург

### **«ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПАРАДОКС КУЛЬТУРНОЙ АНОНИМНОСТИ ЖЕНЩИНЫ» И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ЕГО РЕШЕНИЮ В ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОГО ФЕМИНИЗМА**

«Слово «феминизм» часто ассоциируется с женским главенством, на самом же деле он связан прежде всего с субъектным статусом женщин. Современный феминизм фокусирует свое внимание прежде всего на перспективах, которые несут в жизнь женщины как субъекты, которые игнорировались до сих пор. Он создает новые «пути мысли», новые значения и категории критической рефлексии — этот новый поворот и есть источник принципиально новых идей и культурных ценностей»<sup>1</sup>.

Хилда Хейн

Теория современного феминизма, возникновение которой исследователи датируют серединой 70х годов прошлого (теперь уже) столетия, претерпела за последние десятилетия трансформацию столь радикального характера, что ее достижения позволяют сегодня быть рассмотрены в качестве фундаментальных тенденций современного философского и культурологического знания.

Систематизирующим элементом новой философской теории стало понятие «пол»: «Принять феминистскую позицию, — фиксируют исследователи, — это значит открыто признать *точку зрения пола* на все аспекты

интеллектуальных и социальных действий»<sup>1</sup>. Именно в теории феминизма пол обернулся своей неожиданной социокультурной гранью и получил новое имя «гендер»<sup>1</sup>. И именно гендерные стратегии культурологического анализа позволили высветить как маскулистскую природу всей современной культуры, так и означенный в заглавии «всемирно-исторический парадокс культурной анонимности женщины» (С. Clement).

Формирование гендерного подхода к явлениям культуры не случайно совпало по времени с широким обсуждением философской проблемы о соотношении биологического и социального в природе человека. В нашей стране, где обсуждение это проходило также достаточно бурно, проблемы пола практически оказались выключенными из дискуссии, о них как то забыли (исключением явились, пожалуй, лишь работы В. Геодакяна). Лишь постфактум теоретики свидетельствовали: «В дискуссиях о биологическом и социальном не получили философского освещения проблемы сексуальности, различий между мужчиной и женщиной»<sup>2</sup>. Однако, на Западе ситуация была едва ли не противоположной. Именно проблемы половой идентификации, выяснение роли социального, культурного, с одной стороны, и биологического, с другой, стали главным нервом обсуждаемой проблемы. Разработка теорией феминизма гендерной концепции знаменовала собой начало изменения общей научной парадигмы анализа социокультурных отношений.

В самом деле, задав новую парадигму мышления, где в фокусе оказался пол человека, гендерная методология вывела на авансцену общественно-научного знания новые, неосознаваемые прежде, проблемы человеческого существования. Причем проблемы эти оказались универсальными, поскольку пол (не только в собственном значении, но и в значении гендера) — универсальная характеристика человеческого бытия. Эта банальная истина игнорировалась, как это выяснилось при новом взгляде на вещи, в традиционном общественном знании, где «пол» и «человек» оказались оторванными друг от друга. В философии, «человеком» был мужчина, «пол» представляла женщина. И соответственно проблема человека была центральной проблемой философии, проблема пола — третьестепенной. Точно также в искусствознании: проблемы героя, его духовного становления всегда рассматривались как общечеловеческие, если же в центре художественного произведения оказывалась женщина — будь то Анна Каренина или мадам Бовари, Джоконда или Жанна Самари, Лаура или А. П. Керн — она всегда была ограничена сферой пола, то есть любви, семьи, рождения и воспитания детей. Психология, представляясь нейтральной или «бесполый» (И. Кон), также была ориентирована на мужскую норму. В языкознании как-то упускался из виду тот очевидный факт, что «человек» и «мужчина» во многих языках обозначается одним словом, но даже, где нет такого прямого отождествления — оно все равно, как правило, присутствует косвенно<sup>3</sup>. В исторических науках в фокусе внимания также оказывалась мужская деятельность: историческое знание было прежде всего знанием истории мужчин, историей войн и революций, историей мужской социальной, политической, культурной активности, и т. п.

Этот разрыв человека со своим полом или, что оказалось тем же самым, полярное противопоставление мужчины и женщины в культурном сознании имело далеко идущие последствия. Так, например, Дж. Сайерс, отмечая распространенность в различных культурах контрастных противопоставлений типа «активное» — «пассивное», «мужское» — «женское», «культурное» — «природное», видит в них универсальные элементы системы классификации смыслов, сохраняющие свою значимость для целого ряда обществ со сходной социальной структурой и историческими условиями<sup>4</sup>. Х. Сиксу также указывает на то, что противопоставление «активного пассивному, солнца луне, культуры природе, дня ночи, отца матери, разума чувствам, Логоса Пафосу», пронизывает большинство из известных современным исследователям культур<sup>5</sup>. Таким образом, логические цепочки, жестко связывающие человека (мужчину) — культуру — разум (рациональность) — активность, с одной стороны, женщину — природу — чувство (эмоциональность) — пассивность, с другой, стали в полном смысле слова теми «идолами разума» (Ф. Бэкон), поклонение которым не дает увидеть давно изменившуюся реальность отношений, с одной стороны, и сдерживает развитие этих отношений, с другой.

В завершении постановки заявленной проблемы заметим, что она оказывается частным случаем той драмы, которую фиксирует современная философия в качестве одной из основных в функционировании современной культуры. Это драма — конфликт между многовековыми стереотипами, считавшимися *естественными* нормами человеческого поведения и возникающим в результате изменившихся темпов социальной жизни новым типом человеческого бытия. Сегодня мы наблюдаем универсальный процесс срывания масок «природного» с «историко-культурных» образований, выяснения механизмов «прирастания» этих масок к «лицам» социальных субъектов. Анализируя данные процессы В.Е.Кемеров пишет: «Проходят тысячелетия, прежде чем человек начинает отличать себя от тех связей и зависимостей, по формам (или по логике) коих он действует...» и оказывается, что «как в истории рода, так и в истории индивида схемы поведения, прежде чем стать для человека естественными нормами должны были пройти длительную проработку в общении и деятельности людей. Только тогда они приобретали значение квазиприродных автоматизмов человеческого поведения, только тогда они и могли «скрыть» историчность своего возникновения»<sup>6</sup>. Автор утверждает, что сегодня наблюдается фундаментальный сдвиг в понимании самой идеи социализации индивида как «подключения» личности к социокультурным стандартам. Эта идея становится все более несостоятельной, «ибо для живого движения (и сохранения) культуры гораздо более важным оказывается способность человека не подчиняться схемам знания, технологии, формализованного поведения, а рассматривать их как набор инструментов своего личностного бытия и развития»<sup>6</sup>. Нельзя не заметить, что сама жизненная ситуация индивида в режиме этого фундаментального сдвига достаточно драматична, поэтому одной из задач современной философии (как и обществознания в целом) является, конечно, ускорение данного

процесса. те которого смена «инструментов» личностного бытия и развития «перестанет носить драматический, а порой и трагический для человека характер». Одним из таких «ускорителей» и является гендерная методология, развенчивающая миф о природном предназначении женщины и мужчины, а значит *естественности* представлений о женском и мужском типах жизнедеятельности, о мужской и женской *природе*, которые определяли на протяжении долгого времени культурное бытие человека.

1. Hein H. The Role of Feminist Aesthetics in Feminist Theory // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1990. № 4. P. 283.

2. Карпинская Р.С. Введение // Биология в познании человека. М., 1989. С.7.

3. Например, в русском языке это происходит не на лексическом, а на грамматическом уровне. Как пишет исследовательница: «Для обозначения обобщенно — полового одушевленного принято употреблять, как правило, мужской род. Это просматривается на уровне множественного числа существительных (мы говорим: «Вася и Петя — друзья», «Маша и Таня — подруги», — это воспринимается как норма, в то время как попытка сказать «Вася и Маша — подруги» вряд ли способна вызвать бурю восторга у гипотетического Васи); на уровне числительных («трое мужчин», «три женщины», но если речь идет об обоих полах, то «их было трое»); на уровне причастий («дорогу осилит идущий», а не, например, «идущая»); на уровне глаголов единственного числа прошедшего времени (например: «Кто начал, тот не начинающий») и т.д.»

4. Sayers A. Biological Politics. Feminist and Antifeminist Perspectives. L., 1982.

5. Clement C., Cixous H. La jeune nee. P., 1975. S.116.

6. Кемеров В.Е. Социальная философия. М., 1998. С.41.

**А. В. Емельянов**

*Ижевск*

## **УДОВОЛЬСТВИЕ КАК РЕАЛЬНОСТЬ И ВИДИМОСТЬ: ВЗГЛЯД Ж. БОДРИЙЯРА**

Следуя логике Ж.Бодрийяра, эпоху постмодерна надо рассматривать, опираясь на принципиально иной тип дискурса, нежели предшествующие исторические общности. Философия постструктурализма (букв. «после-структуры») обозначила существенный признак постмодерна — отсутствие и виртуализацию неизменной структуры в важнейших семиотических полях: культуры, социальных институтов, информационных потоков, жизненного мира человека. Традиционный способ дискурса с привычными узнаваемыми константами (логичность, форма-содержание, доказательство-опровержение, главное-второстепенное) не объяснял или объяснял в отрицательных определениях признаки постмодерна. С точки зрения Ж.Бодрийяра, традиционным способам дискурса должны прийти

на смену иные принципы узнавания и толкования реальности, вырастающие из нее самой.

По Бодрийяру, общество постмодерна — эпоха видимостей. Основные формы жизнедеятельности виртуализируются, превращаясь в симулякры — образы, знаки событий. Образ реальности имеет не меньшее значение, чем сама реальность, симулякры живут собственной жизнью — рождаются, стареют и умирают независимо от значений, их породивших. К числу явлений, превратившихся в симулякры, относится и такой феномен, как удовольствие.

Удовольствие в постсовременных обществах перестает быть событием, рассматриваемым в контекстах интимности, повседневности, приобретает метасоциальную, гиперсоциальную природу. Ориентация человека, живущего в «обществе потребления», в отличие от жившего в «обществе производства» — в накоплении жизненных благ, расходовании энергии и ресурсов на личные нужды. Удовольствие в культуре постмодерна становится императивом обыденного поведения, присутствуя во всех артефактах повседневности; дискурс об удовольствии создает иллюзию его повсеместного присутствия в мире. Удовольствие как опыт интимных переживаний человека в качестве такового утрачивает свое значение; как отмечает в этой связи К. Ясперс «разделение труда и развлечений лишает существование его возможного веса: публичное становится материалом для развлечения, частное — чередованием возбуждения и утомления и жаждой нового, неисчерпаемый поток которого быстро предается забвению» [1 — 309]. Насколько видимость удовольствия совпадает с его реальным присутствием в мире, насколько продуктивен дискурс об удовольствии?

Как полагает Ж.Бодрийяр, проблема заключается не в истинности или ложности присутствия желания в мире, истинности или ложности ощущений, а том способе, каким оно используется и репрезентируется в культуре. Ложным оказывается образ явления, метафизика его присутствия в мире, способы его толкования. Дискурс об удовольствии носит характер силы и рационального расчета и таковым предстает в работах З.Фрейда и М.Фуко.

Фрейд в своих исследованиях открывает либидо — иррациональную силу, движущую человеком. Мотивами удовольствия пронизаны важнейшие человеческие стремления, опыт телесных переживаний оказывает преимущественное влияние на формирование психики. Человек предстает ареной борьбы влечений, при этом страсть нередко соседствует с агрессивностью, любовь — с садизмом и мазохизмом. Характерной особенностью рассмотрения удовольствия, сексуальности Фрейдом является подчеркивание его абсолютного, безусловного характера. Удовольствие носит репрессивный характер по отношению к жизненному миру человека и в качестве такового подавляется не менее репрессивными по своему характеру силами морали, культуры, религии.

Интерес к сексуальности и топонимике человеческих желаний усилился с появлением психоанализа, но, как полагает М.Фуко, не был вызван именно им.

Интерес к удовольствию возник значительно раньше и был вызван ситуациями, когда удовольствие стало играть существенную роль в отношениях внутри производства. Зачатки общества потребления, появившиеся в новое время, вызвали обращение производства к желаниям и потребностям человека. Исполнение человеческих желаний, в основе которых лежат механизмы удовольствия, стало целесообразным с экономической точки зрения. В свою очередь, производство и связанные с ним механизмы власти пришли к практикам интенсификации, культивированию желаний, которые в эпоху постмодерна стали повсеместными.

Проблема удовольствия, как ее обозначает М.Фуко, коренится в его статусе, определяемом структурами власти в обществе. Между сферой удовольствий и сферой общественного производства существует глубинная связь, к которой было обращено пристальное внимание со стороны субъектов властных функций во все исторические периоды. Фуко подчеркивает, что причина озабоченности механизмов власти интимной стороной жизни человека кроется не в стремлении обеспечить соблюдение моральных норм: «темы сексуальной строгости должны быть поняты не как толкование или комментарий к глубинным сущностным запретам, но как разработка и стилизация деятельности внутри отправления... власти и ... свободы...» [2—295]. Феномен власти тесно связан с удовольствием: власть делегирует право на удовольствие и с помощью апелляции к удовольствию осуществляет регулирование социальной жизни.

С точки зрения Ж.Бодрийяра, и Фрейд, и Фуко рассматривают удовольствие и желание как инструментальный императив, несущий определенные функции. В аналогичном ракурсе он выступает в дискурсах об удовольствии и симулякрах удовольствия, присутствующих в реальности. Логика желаний предстает как причинно-следственная логика и является продолжением способа дискурса, выработанного в эпоху модерна. Удовольствие и желание, по Ж.Бодрийру, следует рассматривать через метафизику соблазна.

Метафизика соблазна заключается в том, что он отвергает причинно-следственную картину мира, устойчивую (ортодоксальную) систему знаков, связность и целесообразность дискурсов. «Это иная вселенная истолковывается уже не в терминах психических или психологических отношений, не в терминах вытеснения или бессознательного, но в терминах игры, вызова, агонистических дуальных отношений и стратегии видимостей — в терминах уже не структуры и различий, но соблазнительной обратимости, — вселенная, в которой женское начало не противопоставляется мужскому, но соблазняет его» [3, с.61]. Соблазн, желание и удовольствие представляют глубоко ритуализированный процесс и являются по своей природе противоположными натурализированным сексуальным императивам современных дискурсов [4, с.52].

Бодрийяр противопоставляет соблазн и сексуальность, видимость и реальность. Сексуальность есть свойство архетипов мужественности, силы; сексуальность, открытые психоанализом либидо, энергия желания, принадлежат к тем же системам производства и толкования, что и мораль, пуританские ценности, против которых восставал психоанализ. От-

личие сексуальности и соблазна коренится в реальности и видимости: соблазн есть господство над символической системой значений, тогда как сексуальность предполагает реальное удовлетворение и господство в реальном мире.

Таким образом, в концепции Бодрийяра происходит перепонимание место и роли удовольствия в мире. Соблазн и приносимое им удовольствие возникают не в борьбе противоположностей, а в их взаимном проникновении, касании, формирующем неповседневную реальность.

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.
2. Фуко М. Воля к истине. М., 1996.
3. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги «О соблазне» // Иностранная литература, 1994. №1.
4. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. СПб., 2000.

С. В. Соловьёва

Самара

### **«ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРЕДМЕТНОСТЬ» КАК СПОСОБ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ**

На рубеже античности и средневековья впервые в истории была обнаружена «человеческая предметность», представляющая собой ориентацию на внутренний мир человека как на центр постоянного внимания и заботы, изменения и становления. В предметную область рефлексии и духовных усилий человека рубежа эпох включается внутренний мир личности. Среди «предметов культуры» открывается новая область реальности — внутренний мир личности, горизонт человеческого бытия расширился: если в античности экзистирование целиком было связано с телесностью и умозрением, то в средневековье в человеческой жизни значимым становится еще и область духа. Августин, написав «Исповедь», вводит в культуру феномен человеческой предметности. Автобиография в форме исповеди впервые в истории человеческой культуры выполнила задачу репрезентации «истории личного сознания». Происходит изменение онтологического статуса человека: он перестает быть частью космоса, становясь микрокосмом.

Феномен человеческой предметности разрабатывается многими исследователями средневековой культуры. Л.М. Баткин, А.Я. Гуревич, С.С. Неретина, В.Л. Рабинович, А.А. Столяров зафиксировали появление понятия «личности», «персоны» (последнее видимо более адекватно) в средневековой культуре. Они отмечают, что процесс персонификации, который происходит в самосознании средневековой культуры, немислим без деятельности Августина. В частности, А.А. Столяров писал, что вся

оригинальность и вся непреходящая ценность Августина для истории европейского сознания состоит в открытии *уникальной, неповторимой человеческой личности*. Это обнаружение приводит к перестройке всех представлений античности, касающихся человека и мира в горизонте существования Бога. Связь человека с миром оказывается «как бы опрокинутой», по сравнению с античностью, отмечает В.Н. Лосский. Мир в античности космоизируется, и так растворяется в безличной божественности. В средневековье же личный характер отношения человека к богу открывает возможность «персонализировать» мир. Человек, открывая человеческую предметность, начинает быть ответственным за мир, ибо его жизнь есть утверждение праведного или греховного мира.

Понятие *persona* является ключевым для средневековой культуры, т.к. оно имеет отношение к человеку, во-первых, и, во-вторых, Бог представляется в виде личности. И Святая Троица, и человек назывались словом «*persona*», что непосредственно связано с тем, что человек есть подобие божье, и Христос обладает человеческой природой. В отечественной науке существуют разногласия относительно понимания термина *persona* в средневековье. В.В. Биbihин и С.С. Неретина полагают, что наиболее адекватное понимание латинской персоны вкладывается в понятие личности. Противоположную позицию занимает Л.М. Баткин: «Говоря «индивидуальная», мы сознательно снижаем значение слова «персона» — от Божественной ипостаси до человеческой особи. ... Итак, кажется очевидным, что назвать Отца, Сына, Святого Духа «персонами» можно и нужно (с теологическими уточнениями); «личностями» же — нелепо»<sup>1</sup>. Л.М. Баткин настаивает на том, что персону ни в коем случае нельзя понимать в качестве неповторимой личности, почти возрожденческой индивидуальности. И это ухвачено достаточно точно: «Нет уж, — пишет Л.М. Баткин, — я предпочел бы оставить Богу — Богово (ипостасность), а секуляризованному новоевропейскому человеку — «личность»»<sup>1</sup>. Ясно, что персоналистичность средневековой культуры связана с идеей существования персоны бога, но никак не человеческой личности. А.Я. Гуревич также солидаризируется с этой позицией. С его точки зрения, персона не связана с неповторимостью, но фиксирует лишь сверхиндивидуальный, связанный с общением с Богом пласт человеческого существования. Полагаю, что средневековая культура — это прежде всего культура корпоративная. Понятие личности в европейской культуре тесно связано с персонализмом, начало которого положено в Возрождении. Видимо, не личность, а внутренний мир, душа человека врывается в круг ключевых предметностей культуры средневековья. Ценность души, как особой области человеческого существования, фиксируется в понятии «человеческая предметность».

Во время перехода от античности к средневековью происходит изменение не только форм государственности, религии, жизненного уклада, но и канона человеческой личности, сущностный смысл которой конституируется в ее отношении к Абсолюту. Существование бога в душе каждого верующего неизбежно ведет к индивидуальному общению с ним, следовательно, к изменению всего строя человеческой экзистенции. Человек — подобие



божье, и в духе он может созерцать абсолютное, и в этом смысле он может быть равным богу не онтологически, конечно, но как существо, обладающее духом. «Меня не было бы, Боже мой, вообще меня не было бы, если бы Ты не был во мне. Нет, вернее: меня не было бы, не будь я в Тебе»<sup>2</sup>, — пишет Августин. Как бы ни понимать персону, ясно, что онтологический статус человека в средневековой культуре изменился. В христианстве обретение себя и Бога выступает единым процессом обожения.

Рассмотрение феномена «человеческая предметность» можно проводить с точки зрения анализа его содержания (т.е. репрезентировать метафизику внутреннего человека), а также становление феномена можно показать в исторической перспективе. Историческое становление феномена «человеческая предметность» можно рассмотреть на материале «Исповеди» Августина. Экспрессивность, непостижимая искренность текста является важной для понимания становления «человеческой предметности» как способа бытия человека в средневековой культуре. Ибо человеческая история это не описание хронологии событий, но драматический процесс самоосуществления. Самораскрытие человека в форме утверждения бытия выступает основным принципом драматичности его исторического свершения. В ситуации кануна новой эпохи жизнь и творчество Августина приобретает характер живой и драматической истории, включающей действия: 1) «рефлексия или в поисках философского обоснования» (развитие в рамках античной культуры: от язычества до неоплатонизма); 2) «преображение или обретение себя» (обращение в христианство); 3) «смысл» (выработка новых значений культуры, утверждаемых через текст и жизнь: обретение статуса эталонности стиля жизни для средневековья).

Если рассматривать содержание феномена «человеческая предметность», то необходимо репрезентировать метафизику внутреннего человека, созданную усилиями Августина. Основные идеи философии Августина целиком вырастают из экзистенциального переворота, который привел его к обретению им человеческой предметности. «Исповедь» — это обнаружение человеческой предметности или «исповедь о внутреннем», по словам Августина. Идею внутреннего человека он заимствует из Библии (Послания апостола Павла) и развивает в созданной им метафизике «внутреннего человека», который был описан Августином в проблематике человек — бог, человек — история, тринитарная структура личности, вера-разум, время-душа-мир и т.д. Центральный пункт августиновской рефлексии — «новый» человек в его отношении к миру и богу. В христианстве мир принципиально двумерен, поэтому истолкование человека происходит в координатах «sacrum — profanum» на онтологическом уровне, а в плане антропологии в рамках бинарной оппозиции «внутренний человек — внешний человек».

Августин вводит в философский дискурс идею становления человека во времени. Изменчивость души в августиновской трактовке отличается от представлений об изменчивости души в античности. Изменчивость души признавалась в античности, у неоплатоников она даже выступает принципом всякого изменения. У Августина изменчивость души имела и

априорное основание, состоящее в ее тварности, сотворенности из небытия. Августин стоит у истоков экзистенциально-антропологической парадигмы мышления. Проблема обретения человеческой предметности на пути обретения себя в вере и боге выступает основной темой его философского размышления.

Такова история человека в контексте перехода от античной к средневековой культуре. В Европе IV—V веков происходит смена регулятивного принципа античности — эстетики — на доминанту грядущей эпохи — этику. На этом фоне в культуре происходит трансформация нормативного типа личности. Христианское понимание человека связано с изменением статуса внутренней жизни личности, что выразилось в форме обнаружения феномена человеческой предметности, ибо существование личного бога предполагает и личное отношение к себе. Августин — это такой человек, который своей жизнью и творчеством создает новый культурный эталон личности. Поэтому Августина нельзя назвать «человеком мыслящим» (в рамках господства разума по формуле *cogito ergo sum*), и не совсем он — «человек верующий» (слишком разным он был). Августин реализует свою историчность, становясь «человеком существующим», который в том числе и через исповедание (истолкование) своей жизни открывает новый тип экзистенции. Неслучайно, Августин — канонизированная личность. Эта эталонность приобретает им в силу того, что значения и принципы, допущенные им до существования, начинают бытийствовать, более того, становятся всеобщими. Жизнь и учение Августина — это история личности-идеи, которая поставила драму эпохи кануна средневековья как личную, собственную, которая была открыта для собственной историчности и историчности мира.

1. См. Баткин Л.М. Пристрастия. М., 1994. С. 110-111.

2. Августин А. Исповедь. Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. Вступ. ст. А.А. Столярова. М., 1991.

**А. В. Барковская**

*Минск*

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ**

В течение двух последних десятилетий изменяется подход к исследованию философии природы и вместе с ним ее проблематика. Культурологический анализ проблемы коммуникации человека и природы оказывается перспективнее в сложившейся экологической ситуации, ибо увеличивает эвристический потенциал философии природы и, соответственно, позволяет более оптимально интерпретировать особенности социоприродного взаимодействия в современных условиях. В результате традицион-

но-онтологическая схема понимания характера отношений человека к природе дополняется экзистенциально-феноменологическим, герменевтическим, социально-антропологическим, психоаналитическим анализом.

Новый подход инициирует смену принципов технократической философии и использует ресурсный потенциал современного философского дискурса с целью, во-первых, трансформации базовых основ наличного миропонимания; во-вторых, модификации господствующей антропосоциальной парадигмы в философии природы; в-третьих, перехода к новой модели коэволюционных отношений в системе «человек-природа». Более того, в качестве дополнительной исследовательской матрицы для решения столь глобальной проблемы привлекается художественная культура, представленная литературой, поэзией, искусством: оказалось, что напряжения между разными сферами культуры действительно менее значительные, чем предполагалось. Новый статус художественной культуры — своеобразная результирующая мысли о «конце универсального», включающего и претензии науки на обладание «универсальным метаязыком, в терминах которого могут быть проинтерпретированы и оценены другие языки» (Лиотар Ж.-Ф.). Рефлексия художественного мышления над собственными принципами и категориальными структурами проводится с целью изучения ресурсных возможностей изобразительных средств, чтобы осуществить постижение мира изнутри, а не наблюдать его только извне. Понятно, что рефлексивная работа здесь носит достаточно локальный характер, заданный спецификой художественной культуры, и в этом смысле не равнозначна такой же процедуре в философии. Конечно, и поэзия, и литература, и искусство попадают в положение «малых суверенов», не могущих оспорить *«империю дел»* (Ж. Деррида), что тем не менее не лишает их возможности корректировать наличное мировидение и поведение социума, а предполагает должную когерентность с лидирующими формами культуры.

При всей значимости естественнонаучных данных по проблеме экологической нестабильности планеты, они не всегда правильно осмысливаются обыденным мышлением человека, поэтому репрезентация этой темы в экохудожественных текстах (Р. Гари, М. Турнье, Дж. Барнс и др.) может рассматриваться как дополнительный канал для построения перспективной антропосоциальной парадигмы понимания природы. Их ассоциативная логика формирует свою художественную картину миру, которая отличается творческим динамизмом в силу изменения ее метатеоретических оснований, принципов мышления и вырабатывает свое уникальное миропонимание и мироотношение. На основе картины мира формируется экохудожественная модель отношения человека к природе, фундирующими принципами которой являются единство, целостность, гармония человеческого и природного миров. Это позволяет данной модели функционировать в статусе антропосоциальной парадигмы и основания общественной экспертизы, т.к. в соответствии с ее экофильными принципами и образами природы возможна оценка рационального знания, трансформации социально-нормативных институтов, регулирующих взаимодействие человека и природы, выдвижение альтернативных проектов. Такое взаимо-

понимание и сотрудничество между разными формами культуры свидетельствует о формировании нового культурного этоса как ансамбля уникальных и самобытных, со своими специфическими методиками и системами ценностей микроэтосов, в роли которых выступают рациональные и внерациональные формы знания. В процессе такой межкультурной коммуникации и выявляется истинный характер отношений человека к природному миру.

В концептуальном пространстве философии природы антропосоциальная парадигма представляет собой идеальную модель взаимодействия человека и природного мира, определяя базовые принципы миропонимания и схемы природопользования в том или ином модусе исторического времени. Данная модель оформляется в соответствии с содержательной структурой культурной традиции как универсального механизма динамики социума, доминантными образами природы и человека, социально-экономической, экологической политикой общества и выступает в качестве культурной матрицы, программирующей приоритетные формы природоохранной деятельности. Антропосоциальная парадигма содержит разные проекции понимания и репрезентации природного мира (онтологическую, когнитивную, аксиологическую, экологическую), порождающие разнообразие его образов и версий теоретической концептуализации.

Такая парадигма как культурно-историческое образование формируется в разных языковых, национальных и культурных средах, в соответствующих им формах интеллектуального и ассоциативного опыта, элитарного и массового сознания людей, в контексте специфического понимания роли факторов и механизмов социализации личности, процессов самоидентификации и активности человека в природном и социальном мирах, что порождает множество образов природы и связанных с ними кросскультурных моделей социоприродного взаимодействия. Проведенный анализ динамики взаимоотношений человека и природы в восточной и западной культуре позволил зафиксировать инвариантные содержательные модели миропонимания и практического действия: мифологическую, научно-технологическую и диалогическую. Данная классификация задана историко-культурологическим подходом, в котором социоприродное взаимодействие препарируется через понимание культуры как особого интегрального и регулятивного механизма общества, как средства адаптации человека к среде обитания. Ориентация автора на подобную историко-культурную панораму философских концепций природы в их содержательной развертке и одновременно желание дифференцировать названные модели, представив их по возможности в «чистом виде» как некие культурные доминанты, преследует цель выявить динамичные «лики природы» и их столь же подвижную и неоднозначную представленность в исторических формах культуры, показать, что тот или иной «образ природы» не только задает смысл соответствующим культурным образам, но и сам в значительной мере детерминирован последними. Каждая из названных моделей обладает развернутым спектром смысловых и функциональных характеристик, эксплицированных на основе сущностного критерия — способа интерпретации отношения человека к природе.

Обозначенные модели рассматриваются при этом как кросскультурные образования, существующие в одном временном диапазоне в виде социально-экологических альтернатив. Функционирующие в этих модельных репрезентациях образы природы задают исходные параметры объяснения и понимания природного мира, синтезируют в единое целое вырабатываемые в социуме знания и представления о природной среде и способах ее освоения, о ее значимости и ценности для любой жизни, о характере социоприродных отношений.

Фундаментальными принципами современной антропосоциальной парадигмы являются идеи синтетизма, диалогизма, коэволюции, расширяющие смысл идентификации взаимодействия человека и природы путем включения Я и иных индивидуальностей (Других) и предполагающие душевное переживание человеком встречи с внутренним «я» природы как должное условие его аутентичных отношений со всем сущим. Одновременно эти идеи рассматриваются как ценностно-методологические регулятивы становления означенной парадигмы, позволяющие заложить основы синтетической модели социоприродного взаимодействия как антитезы антропоцентризму, бинарному и иерархическому мышлению, поверхностному экосознанию с целью сохранения разнообразия форм жизни как абсолютной самоценности, изменения экономической, технологической и идеологической ориентаций социума и создать предпосылки для легитимации коммуникативного разума как нового типа сознания, утверждающего и иное отношение к природному миру — сопереживание, сочувствие, сострадание и т.д. Он позволит также преодолеть издержки классической научной рациональности, создавшей особый мир идеальных конструкций, фиксирующих природную действительность в ее сущностном бытии. В новоевропейской культуре научно-теоретическая модель воспроизводила принцип тождества бытия и мышления, согласно которому нет различия между самим миром и представлениями о нем, что в результате породило иллюзию абсолютной прозрачности его познания и понимания. В качестве методологических установок принимались идеи «чистой» объективности, детерминизма, линейности, обратимости, редукционизма, беспредпосылочности знания, элиминации моментов субъективности из результатов научного познания и др. Классический научный дискурс, став культурной парадигмой, фундировал построение соответствующей его познавательным идеалам монологической антропосоциальной парадигмы понимания природы и практического действия. Конституирование постклассической науки связано с изменением семантики рациональности, основанной на идеях открытости и самоорганизации сложных природных систем, их неравновесности, нелинейности и необратимости, вероятностной детерминации, интегративизма, социокультурного измерения научного познания и др. В новом типе рациональности антропосоциальная парадигма предстает как коммуникация человека и природы, в которой осуществляется их субъект-субъектное взаимодействие как необходимое условие равноправного и полноценного диалога.

Сложность поставленной задачи вынуждает осуществлять такую работу в широком культурно-цивилизационном ареале, что продвигает

мысль к изучению неординарного исторического и метафизического опыта Востока, где сложилось особое понимание человека, характера его деятельности, где самоидентификация личности осуществлялась в границах консервативной идеи коллективного, общинного бытия. Антропосоциальная парадигма Востока формировалась как концепция социоприродной гармонии, доминирующими принципами которой являлись: целостность мира, гармоничность и совершенство природно-космического универсума, единство человека со всем сущим, признание высшей ценностью жизни духовное озарение, возвеличивание таких добродетелей, как чистота, добрые дела, милосердие и т.п. Однако здесь базовые принципы миропонимания и схемы природопользования задаются целым рядом условий, таких как: особая интерпретация трансцендентного первоначала, роль этических и религиозных факторов в культивировании изначального синкретизма природного и социального (в виде психокосма в индийской традиции, либо социокосма — в китайской); ограниченный статус разума как неприемлемого в качестве единственно компетентного источника знаний; отсутствие дихотомии субъекта и объекта и т.п. Вместе с тем понятно, что это прежде всего теоретическая модель природы и человека, репрезентирующая мир должного. Такая модель и на Востоке, скорее всего, есть некая идеальная схема для социоприродных отношений, так как насильственная ориентация социума по отношению к самому человеку плохо способствует закреплению этих принципов на уровне ментальных структур. Тем более об этом достаточно красноречиво говорит современная социальная практика восточных государств: этнический и религиозный фундаментализм плохо сочетается с принципами *ахимса*, и жизнь перестает носить ореол священности.

Для инаковой культуры сформированная на основе восточной ментальности картина мира является вариантом альтернативного подхода к естественной среде обитания и ее «очеловечивания» другими народами. Кроме теоретического интереса к опыту восточных культур, присутствует и практический, связанный с желанием выработать единую конструктивную стратегию разрешения социоприродного конфликта в планетарном масштабе и путем конвергенции аксиологических принципов сформировать синтетическую антропосоциальную парадигму понимания природы и экокультурную модель современного природопользования. В контексте такой стратегии проще выявить дееспособный механизм обеспечения как ретрансляции значимого культурного опыта социоприродного взаимодействия и его адаптации к новым социальным условиям, так и культуризации человеческого сознания, для которого культурные нормативы, предписания, правила, запреты инвариантны в своей сущностной востребованности и потому являются регулятивами, упорядочивающими социоприродные связи и отношения. Подобная позиция скоррелирована с мыслью, что по мере исчерпания природных ресурсов мы должны все больше инвестировать в людей. Это как раз та программа, которая приобретает сегодня легитимную форму благодаря прежде всего многогранной деятельности организационных структур Совета Европы, ЮНЕСКО и др., становясь международным Манифестом для всех национальных госу-

дарств, ищущих выход из экологического кризиса. Несомненно, что такой подход должен стать не просто благим пожеланием, но нормой и для нашей постчернобыльской Беларуси.

Определенная работа проводится и в Республике Беларусь, т.к. чернобыльская ситуация инициирует государственную и исследовательскую практику в направлении разработки рациональной стратегии преодоления экологических проблем и создания оптимальной модели природопользования, успешно применяемой западными обществами. В связи с этим необходимо более тщательно продумать механизм инкорпорации имеющихся теоретических наработок в белорусской науке в контекст реального их осознания и практического использования, что, естественно, потребует и последующего изучения традиций, обычаев, обрядов, повседневного отношения человека (сельского, городского, маргинального) к природному миру, экспликации «национальных картин мира» как теоретических моделей понимания характера отношений белорусского этноса к природе, исследования художественной культуры, воспроизводящей культурные традиции народа. Важность подобного проблемного акцента связана с изменением характера традиционных отношений к природе в посткатастрофном сознании современного белоруса.

Это означает, в частности, не только повседневное решение актуальных ситуативных проблем, но и метакультурное исследование духовного наследия белорусского народа с целью выявления тех нравственных традиций, которые веками регулировали его отношение к природе. В белорусской интеллектуальной традиции уже накоплен некоторый опыт подобных исследований в сфере философского знания (Экологическая мысль восточных славян: Антология. Минск, 1995), в литературоведческих работах, посвященных анализу белорусской мифологии и народного художественного опыта и др.

Идея поиска эффективной модели устойчивого развития Республики Беларусь, предполагающей сохранение и регенерацию природно-ресурсного потенциала Планеты, инспирирует анализ культурных образцов взаимодействия человека и природы. Так, «Национальная стратегия устойчивого развития Республики Беларусь» среди мер, обеспечивающих положительную динамику изменения важнейших взаимосвязанных индикаторов в триаде «человек-хозяйство-природа», приоритетной объявляет ту, которая осуществит экологический императив как переход от принципа «реагирования и исправления» к принципу «активной профилактики». Контекстно экологическая политика государства предполагает: включить экологический императив в структурно-инвестиционную политику, создать условия для формирования рынка экотехники, экотехнологий и экоуслуг, повысить уровень экологического образования и воспитания населения и целый ряд других задач.

## ТЕХНОГЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ОБРАЗ НАУКИ И ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

Развитие культуры и цивилизации не только привело к существенным переменам в способах и формах жизнедеятельности людей, к изменению быта и образа жизни, содержания труда и т.д., но дало не мало оснований и для их пессимистической оценки. «Уже Гегель видел закат европейского мира... Своей кульминации сознание кризиса достигло у Кьеркегора и Ницше. ...После первой мировой войны речь шла уже не только о закате Европы, но о закате всех культур»<sup>1</sup>. В третье же тысячелетие человечество вступило с более-менее ясным осознанием кризиса экологического, нравственного, антропологического. Характеризуя экологический кризис, следует отметить, что за его появление и углубление в равной степени ответственны практически все преобладающие ориентации современного общества.

Понять развитие техногенной цивилизации и обострение в ней экологической проблематики невозможно без учета той роли, которую в них играют наука и основанная на ней техника. Занимая промежуточное положение между обществом и природой, техника выступает в качестве активной силы не только в отношении к природе, но и в отношении к человеку, характер же современного промышленного производства определяет и соответствующие ему социальные связи.

Разделение труда, являющееся необходимой предпосылкой и условием современной технологии, определяет значительную степень специализации в обществе, которая наряду с позитивными аспектами, имеет ряд отрицательных последствий. Теряется связь субъекта с производством продукта в целом. Необходимость выполнения лишь отдельной операции в технологическом процессе нивелирует творческие черты человеческой деятельности, превращает человека из подлинного творца в простого исполнителя, низводит его до уровня машинного агрегата. Специализация опасна не только рабской зависимостью человека от производства, но и глубинными преобразованиями в самом человеке, несущими в себе «одномерность» его сознания и потребностей. Эта тенденция ведет к укоренению в массовом сознании чисто прагматического отношения к природе, рассмотрения ее лишь в аспекте удовлетворения тех или иных материальных потребностей, исключая возможность понимания ее нравственной и эстетической ценности.

В анализе структуры производства важно учитывать еще один аспект, связанный с общемировоззренческими установками культуры. Определяя тип отношений между обществом и природой, производство обуславливает основные модели деятельности, которые транслируются и закрепляются в культуре. Современная техника предполагает наличие чет-



кой цели или программы деятельности по преобразованию ее объекта ради получения желаемого продукта. Отклонение от программы чревато стагнацией производства и значительными материальными потерями. Подобная однозначная заданность современных технологий имеет отрицательные последствия как для самого человека, поставленного в прямую зависимость от машин и уподобившегося им, так и природы. Последняя низводится лишь на уровень объективной данности, материала.

Утверждение ценностей техногенной цивилизации в значительной мере было связано с тенденцией рационализации всех сфер общественной жизни. Превалирующим стало стремление вытеснить из мышления ученых, из массового сознания эмотивные моменты. Основным критерием приемлемости того или иного явления становится его соответствие требованиям разума, который ориентирован лишь на получение оптимального эффекта при наименьших затратах. Когда получение подобного эффекта возможно, в расчет не должны приниматься какие-либо моральные или эстетические издержки. Принцип практической полезности становится доминирующим в технократическом стиле мышления.

Свое подтверждение и обоснование рационалистическое прочтение социальных ценностей нашло и в науке. Можно согласиться с теми антициентистски настроенными мыслителями, которые проводят параллель между известной бэконовской установкой «знание — сила» и ориентацией на подчинение природы. Утверждение экспериментального естествознания уже означало отказ от прежнего благоговения перед действием природных сил и формирование новой мировоззренческой установки на истисновенное извлечение из природы ее тайн.

Подобная метаморфоза означала, что главным становится знание, характеризующееся такими свойствами как точность и объективность. Наука действительно способствовала более широкому и полному пониманию процессов взаимодействия общества и природы, развитию технического и социального прогресса. Однако, стремление к объективности имело и другую сторону, которая оборачивалась изначальным объективированием, умерщвлением природы. Объективировать — значит исключить субъекта и все те характеристики, которые могли быть привнесены его индивидуальностью. Поиск сущностных универсальных законов неизбежно огрублял и дистанцировал природу, которая как объект теоретического анализа выступала отличной и чуждой субъекту познавательного процесса реальностью. Отношение к природе как к объективной предметной действительности, из которой необходимо извлечь ее законы функционирования и развития, не намного отстоит от отношения к ней как материалу, который необходимо преобразовать и использовать.

Классическое понимание объективности знания неразрывно связано с принципом аналитичности, в ходе которого познавательный процесс «...постоянно принудительно редуцирует каждый свой предмет к некоторым поддающимся жесткой фиксации, всегда однородным, повсюду одинаковым абстрактно-всеобщим характеристикам. Всякую живую конкретность он подвергает вивисекции, обращающей их в такие каркасо-подоб-

ные скелеты, с которыми можно иметь дело как с принципиально однородными»<sup>2</sup>.

Аналитичность исследования, сама по себе являющаяся значительным вкладом в прогрессивное развитие науки, создавала опасную иллюзию возможности сведения всего многообразия качеств и свойств природных объектов к немногим их отдельным типам. Это вело к своеобразному огрублению реальности, к невозможности объяснить ее виталистическую целостность.

Мозаичность фрагментов действительности в научной картине мира классического естествознания, являющаяся необходимым следствием акцентировки принципов аналитичности и элементаризма, способствовала неизбежной дифференциации и специализации естественнонаучного знания. Дифференциация наук явилась объективной тенденцией познавательного процесса, она способствовала более углубленному проникновению в тайны природы, более быстрому и эффективному развитию. Однако дифференциация повлекла за собой и целый ряд следствий, которые трудно оценить однозначно. «Одно из основных проявлений специализации заключалось в том, что ученые от поколения к поколению — в силу того, что они все больше ограничивают круг своей деятельности, — постепенно теряют связь с остальными областями науки, не могут охватить мир как целое, т.е. утрачивают то, что единственно заслуживает имени европейской науки, культуры, цивилизации»<sup>3</sup>.

Если характеризовать отрицательные последствия дифференциации знания, то наиболее значимые ее аспекты были связаны со следующими параметрами. Первый определялся ее связанностью с общекультурной тенденцией к профессионализации и специализации человека в производстве и творчестве. Выражением этого стала узкая направленность сознания на исследование конкретной сферы действительности и его отчуждения от всего многообразия общественных связей и отношений. Одномерность мышления стала свидетельством не только культуры индустриального общества, но и ее науки. Негативный эффект последней состоял прежде всего в том, что абсолютизация одних сторон реальности и игнорирование других ее свойств и качеств в ходе научного творчества в рамках узкой специализации заведомо искажали образ действительности и не могли дать ее верного отображения.

Характерно, что первыми признаками кризиса деморкационистских тенденций в ткани естественнонаучного знания стали проблемы и парадоксы чисто гносеологического характера. Установка на дисциплинарную дифференциацию наук необходимо должна была дополняться интегративной тенденцией. Вместе с тем синтез различных отраслей знания в рамках прежней парадигмы исследования был невозможен. Отсюда вытекала необъяснимость природы как целого, как живой саморегулируемой системы, непонимание и игнорирование ее наиболее общих и существенных законов. Неполнота знаний об окружающей действительности в свою очередь сказывалась на характере человеческой деятельности, что приводило к нарастанию экологических противоречий.

Осмысление состояния развития современной цивилизации свидетельствует о необходимости создания целостной фундаментальной картины экологической реальности, в рамках которой было бы возможно многомерное видение и разрешение всего того комплекса проблем, переплетенных в экологической ситуации, а это в свою очередь предполагает пересмотр ценностных ориентаций культуры и цивилизации в целом.

1. Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 241.

2. Батищев Г. С. Социальные связи человека в культуре. Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 124.

3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. №4. С. 119-120.

**А. А. Катаева**

*Екатеринбург*

## **ОРГАНИЗАЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ПРЕДПРИЯТИЯ**

Культура представляет собой специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, фиксируемый в результатах материального и духовного труда, в системе норм и учреждений, духовных ценностей, в отношениях людей к природе, между собой и к самим себе.

Культура свойственна любой форме человеческого существования в качестве его характерного и обязательного признака, необходимого атрибута всякого общества. Она определяет принятое в обществе поведение и влияет на все действия индивида (даже если он никогда об этом не задумывается). Как организация не может существовать без общества, так и общество не может существовать без организаций, которые оно создает ради своего существования.

Организации возникают в различные исторические эпохи, сталкиваясь с различными непредвиденными обстоятельствами и развивают разные традиции, ценности и нормы, которые меняются под влиянием событий. Они имеют свою, относительно независимую от общества жизнь и, в частности, специфику деятельности, цели и интересы, социальный микроклимат, ролевое распределение.

Сегодня организация стала фактически универсальной формой общественной жизни. Любая организация, будь-то товарищество с ограниченной ответственностью, в котором заняты пять человек, или завод с десятками тысяч сотрудников нуждаются в координации их взаимодействия, установлении определенного порядка. Этот порядок проявляется в форме организационной культуры, под которой можно понимать систему общепринятых значений в постановке дела, в формах отношений и в достижении результатов деятельности, которые отличают одну организацию от другой.

Применительно к организациям «организационная культура» охватывает большую область явлений духовной и материальной жизни коллектива, а именно: доминирующие в нем моральные нормы и ценности, принятый кодекс поведения и укоренившиеся ритуалы, установленные стандарты качества выпускаемой продукции, даже манеры одеваться и т.д.

Организационная культура проходит через каждый элемент организации, оказывая тем самым непосредственное влияние на ее деятельность, создает атмосферу идентифицированности для членов организации, генерирует приверженность чему-то большему, чем личный интерес, укрепляет социальную стабильность; служит контролирующим механизмом, который направляет и формирует отношения и поведение работников.

Содержательной характеристикой организационной культуры является выработка новаторских стандартов и мотивов трудового поведения работников, формирование благоприятного климата на предприятии. Считается, что организационная культура составляет основу организационного потенциала, который представляет собой специфику деятельности, цели и интересы, социальный микроклимат, ролевое распределение в организации. Она придает сотрудникам организационную идентичность, определяя представление об организации, является важным источником стабильности и преемственности, что создает у сотрудников чувство безопасности. В то же время знание организационной культуры помогает новым работникам правильно интерпретировать происходящие в организации события, определяя существенный контекст, которые в противном случае оставались бы непонятными. Культура более чем что-либо другое стимулирует высокую ответственность работника, выполняющего поставленные перед ним задачи. Культура привлекает внимание, передает видение и отмечает заслуги творческих и эффективных сотрудников.

Организационная культура эволюционирует естественным путем под воздействием изменений потребностей во внешней среде. Организация меняется во времени. Она рождается, развивается или «загнивает» и «умирает»<sup>2</sup>. По мере развития общества меняются интересы и потребности людей, что сказывается на деятельности организаций, основная цель которых — удовлетворение интересов потребителя. В свою очередь, такое качественное изменение ведет к изменению внутренней жизни коллектива организации. Таким образом, внешняя среда накладывает отпечаток на жизнь любой организации, на духовную и материальную области.

Со временем организационная культура «пускает глубокие корни», так как привлекает и удерживает индивидов, разделяющие ее ценности и установки. Работники «притягиваются» к той организационной культуре, которая является для них наиболее предпочтительной в соответствии с характеристиками рабочей среды.

В зависимости от степени развития предприятия организационная культура может рассматриваться как развитая и менее развитая. Показателем развитости организационной культуры служит социально-психологическая атмосфера коллектива предприятия, поведение сотрудников, степень ее воздействия на поведение работников и мера общности ее установок и ценностей для сотрудников. Организации с высоким уровнем ор-

ганизационной культуры стремятся подчеркнуть важность людей, работающих в ней, уделяют большое внимание разъяснению своей миссии. Такая организация характеризуется наличием сформировавшихся образцов поведения, норм, традиций, которые приняты всеми членами коллектива. В то же время для организаций с менее развитой культурой отношений характерно стремление говорить о формальных количественных аспектах своей деятельности.

Основными признаками развитой организационной культуры являются:

- миссия организации (общая философия и политика); базовые цели организации; кодекс поведения.

Эти три обязательных элемента организационной культуры в различных коллективах могут быть представлены по-разному.

Миссия организации представляет собой набор концептуальных положений, в обобщенной форме раскрывающих то, чему решила посвятить себя предприятия. Она выражает предназначение организации, смысл и способ ее существования. Миссию организации можно сравнить с душой — ее трудно описать, ее нужно ощутить. Но, приходя в коллектив, становится ясным — есть ли душа — миссия. Организация, имеющая миссию, излучает жизненную силу и является источником колоссальной энергии.

Базовые цели являются для организации, а также и ее членов ориентиром, мобилизующим фактором в борьбе с конкурентами, способствуют координации действий и поступков в интересах миссии и общей стратегической цели. Сегодняшний XXI век — век потребителя, поэтому цель организации — удовлетворение интересов потребителя. Жизнь многообразна и следствием этого является существование большого количества потребностей (на уровне личности, семьи, общества в целом). Под эти потребности работают различные организации. Выполнение этих потребностей и есть цели организаций. Каждая организация имеет определенные цели. Они формируются и ведут свою деятельность на основе общности интересов их членов.

Достижение общих целей способствует росту и эффективности организации в целом: повышается качество продукции, улучшается обслуживание, сокращаются затраты. Но, возможно, наибольшую выгоду получает общество, пользующееся высококачественными товарами и услугами, возрастают потенциальные возможности его граждан, формируется атмосфера сотрудничества и прогресса.

Кодекс поведения ориентирует человека на определенное отношение к организации, к работе, к другим людям и к самому себе. С его помощью решаются проблемы нормативной регуляции поведения членов коллектива. Организация не может существовать без системы норм, которые задаются в качестве стандартов деятельности. В их формулировке определяются место и вклад каждого из них в процессе движения к достижению намеченного результата. Можно выделить официальные и неофициальные нормы. Официальные составляют формализованные нормы и правила, зафиксированные в соответствующих документах или устные распо-

ряжения руководителя, так и неформализованные, но воспринимаемые как официальные. Нормы, складывающиеся в процессе взаимодействия членов малых групп, которые функционируют в виде коллективных традиций, обычаев, групповых мнений, являются неофициальными.

Элементы культуры должны быть интегрированными и взаимодополняющими. Установки и ценности культуры должны, если не разделяться, то, по крайней мере, приниматься большинством членов организации.

В большинстве случаев у «истоков» культуры — высшее руководство организации, заявления которого оказывают сильное влияние на работников. Современные менеджеры рассматривают организационную культуру как мощный стратегический инструмент, позволяющий ориентировать все подразделения и отдельных лиц на общие цели: мобилизовать инициативу сотрудников, обеспечить преданность фирме, облегчить общение. Действия высших руководителей оказывают значительное влияние на организационную культуру. Их поведение и то, что они провозглашают, затем воспринимаются всей организацией.

Таким образом, предназначение организационной культуры достаточно очевидно: она определяет не только отношения между людьми в организации, но также оказывает сильное влияние на то, как организация строит свое взаимодействие с внешним окружением, как относится к своим клиентам и какие методы выбирает для ведения конкурентной борьбы.

**Л. О. Буторина**

*Ульяновск*

## **СОВРЕМЕННАЯ ТЕХНОСФЕРА И ПРОБЛЕМА ОТВЕТСТВЕННОСТИ**

На пороге третьего тысячелетия идея многомерности технологического развития общепризнана. Техносфера является предметом социально-гуманитарного знания ввиду того, что действительные ее место и роль в эволюции современной цивилизации трудно выявить иначе, чем в контексте таких философских проблем как искусственная среда — человек, природа человеческой деятельности и соотношение в ней рациональных и иррациональных моментов, природа бессознательного и т.д. Философия техники в последнее десятилетие все настойчивее поднимает проблему ответственности, тем самым подчеркивая взаимообусловленность существования техносферы, как технико-технологической составляющей цивилизации и культуры. Обращение к теме ответственности отражает реакцию на засилье технократического мышления и, соответственно, стремление глубже осмыслить современную технологическую практику и роль социально-моральных рычагов в контролировании последствий нашей технической цивилизации.

Диалектика взаимосвязи техники, культуры и человека достаточно сложна и противоречива и на рубеже веков обнаружила новые тенденции, неизвестные ранее. Среди последних можно особо отметить, во-первых, массовое использование техники и технологий нового поколения (электроники, информатики, интернета, биотехнологий, космических технологий и т.п.), а во-вторых, невиданную ранее экспансию техники, проявившуюся в технологизации интеллектуальной деятельности и образования, политики, технологизации сферы быта и повседневной жизни, духовной культуры.

Влияние технологической революции конца XX века на человека, его образ жизни, род занятий становится все более существенным. Современная техносфера, например, определяет ритм жизни человека посредством установления производственных циклов, работы транспорта, телевидения, радио и т.п., способствует формированию и навязыванию новых потребностей. Таким образом, границы техносферы раздвинулись, выйдя далеко за пределы промышленного производства. В этих условиях цели ее собственного развития стали определяться не столько необходимостью удовлетворить ближайшие человеческие потребности, как отмечают В.Г. Горохов и В.М. Розин, сколько возможностями техносферы и технологии, которые через социальные механизмы формируют соответствующие этим возможностям потребности, а затем и «техногенные» качества и ценности самих людей. Так, развитие компьютерных технологий привело к массовому распространению компьютерных игр. Несмотря на ведущиеся дискуссии о том, что игры превращаются в своеобразный наркотик, что они способствуют интеллектуальной деградации молодежи, что культурный и образованный человек не должен ими заниматься, игры заняли свое, неизвестно, кем или чем определенное место в жизни. Причем их функции расширяются от чисто развлекательных до обучающих. Специалисты отмечают, что если раньше в компьютерных играх активно использовалась тема танатоса, то следующей областью, которая будет эксплуатироваться, будет эротика.

Техносфера — это новая, всеобъемлющая сфера обитания человека, которую он сам моделирует и творит, но которая приобретает демонический неподконтрольный человеку характер во всех своих направлениях. Относительная самостоятельность развития техносферы по отношению к человеку и обществу заключается в несоответствии, неадекватности целей применения техники и технологий и производимых ими социальных следствий, которые оказываются глубже, шире, неожиданнее предполагаемых.

Казалось бы, что в промышленном производстве возможность появления непредсказуемых следствий в результате применения техники должны быть минимизированы, т.к. процесс производства совершается всегда по строгой технологической схеме, определяющей параметры и характеристики конечного продукта. Но это не так, и можно выделить ряд причин, способствующих появлению побочных следствий. При этом возникает вопрос, кто должен нести ответственность за непредвиденные результаты? Известно, что в индустриальном производстве функция контроля имеет тенденцию к отделению от непосредственного производителя

и превращению в ряд самостоятельных процессов. Кроме того, различные агенты производства играют неравнозначную роль как в самом технологическом процессе, так и в социотехнологических преобразованиях в целом. В связи с этим характер и мера их ответственности за совершаемые действия не могут оцениваться равнозначно. Как отмечает К.Митчем, «с исчезновением твердо установленных ролей и трансцендентных идеалов, служивших регуляторами человеческого поведения, появилась необходимость, по меньшей мере, научиться считаться с собственными интересами других людей и нести ответственность на горизонтальном уровне»<sup>1</sup>. В сложных организациях проблема индивидуальной ответственности дополняется проблемой коллективной корпоративной ответственности. Кроме того, в настоящее время происходящий процесс «интеллектуализации» техники ведет к тому, что на некоторых стадиях производства функцию контроля за производственным процессом, включая технологический, осуществляют технические устройства.

Еще более сложным является вопрос о том, на ком лежит ответственность за глубинные изменения, вызываемые использованием технических систем в быту, в сфере досуга. Кто должен контролировать безудержное распространение этих видов техники, отслеживать нежелательные следствия и отвечать за непредсказуемые результаты. Инженеры? Политики? Социологи? Психологи и педагоги? Вопрос остается открытым.

Парадокс общения человека с современной промышленной, бытовой, информационной и т.п. техникой заключается в том, что человек зачастую превращается в бездумную приставку, придаток к техническому средству, теряет активность и самостоятельность, его деятельность утрачивает рациональные основания, объективируется. На новом витке технической эволюции общества повторяется закономерность, на которую обращал внимание еще К.Маркс, анализируя развитие машинного производства XIX века. Суть проблемы компьютеров, полемически замечает Х.Скомемовски, заключается в том, что они «завладевают нашими полномочиями, лишают нас ответственности и статуса человека» (см.: 1—121).

1. Митчем К. Что такое философия техники? М., 1995. с.115-116.

**Н. В. Нестерова**

*Челябинск*

## **ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН**

Исходя из основного экзистенциального условия осуществления предпринимательской деятельности — реализации смыслотворческих сил человека — можно обозначить тот основной предпринимательский тип, который складывался в условиях отечественной национальной куль-



туры как на протяжении всего предреволюционного, так и современного периодов.

Попытаемся охарактеризовать предпринимательский тип активности с точки зрения социально-культурных типологизирующих параметров. Для этого обратимся к понятию тип и типология, рассматриваемым в теоретико-культурологическом смысле.

Можно отметить, что трактовка социального типа и социального характера, прежде всего, базируется на выделении того или иного набора различных характеристик определенной социальной общности индивидов, выводимых преимущественно произвольно. Кроме того, их типичность всегда можно поставить под сомнение, так как не существует единых объективных оснований для такой типологизации. Достаточно ясно выделенной и представленной оказывается такая составляющая социально-культурного типа, как характеристика психологических черт и образований личности, являющаяся стержневой в данной структуре и претендующая на социально-обусловленный принцип формирования.

Если рассматривать непосредственно определения «типа культуры» или «культурного типа», то некоторыми исследователями этот феномен понимается как совокупность устойчивых характеристик, определяющих особенности мышления и деятельности той или иной социальной группы, воспроизводящихся в границах этой группы и обеспечивающих относительную идентичность ее отдельных представителей. Данное определение формируется на основе того факта, что сегодняшнее российское общество является не только полистилистичным и плюралистичным в отношении культурных ориентаций, но и потерявшим культурную целостность, общую систему ценностей и представлено в социально-культурной стратификации множеством различных социально-культурных типов (1). Именно это положение позволяет нам говорить о реальном формировании и обоснованности выделения такого социально-культурного типа, как предпринимательский.

Итак, мы определяем **социально-культурный тип** как совокупность устойчивых характеристик социально-культурного плана или обобщенную социально-психологическую модель личности, определяющую особенности мышления и деятельности представителей определенной социальной группы, воспроизводящуюся в пределах группы и обеспечивающую ее относительную стабильность и идентичность отдельных представителей данной общности, включающую в себя следующие компоненты:

- социальное происхождение;
- социальный статус, сформированный на основе анализа места в социальной стратификации (в ее политическом, экономическом и профессиональном подпространствах);
- характер образования;
- основные характеристики и особенности системы ценностей;
- набор личностно-психологических качеств;
- предпочитаемый образ действий и нормы поведения.

Если обратиться к типологизации, которая касается типа культурной идентификации, то современного отечественного предпринимателя можно некоторым образом отождествить с типом «пришельца-неофита». К этому типу относят тех, кто включен в структурную систему этнических связей, однако не имеет наследственных корней в соответствующей этнической культуре — она не составляет их внутреннего духовного состояния, не является интериоризованной ими. Для такого типа характерно чувство маргинальности и неуверенности вследствие того, что тот культурный опыт, с которым сталкивается «пришелец», осуществивший свою культурную идентификацию за пределами данной культурной общности, является для него совершенно новым, иным по структуре и содержанию.

Представителей предпринимательского слоя позволительно некоторым образом идентифицировать именно с вышеописанным типом «пришельца-неофита», принимая во внимание их включенность в структуру существующих этнических связей, присущее им состояние маргинальности и чувство неуверенности, отсутствие ясно сформировавшихся норм поведения и систем ценностей, новизну социально-культурного опыта, обретаемого в новых социально-культурных условиях современного российского общества.

Принимая во внимание всю историю становления российского предпринимательства, можно выделить в его образе ряд типологических черт и особенностей:

— в социально-этическом аспекте культурных традиций наблюдались такие нормы и правила поведения, которые отвечали маргинальному статусу российской буржуазии и особенность которых состояла в окончательном отрыве предпринимательства от религиозной этики и непосредственного служения религиозной общине и превращении данного вида поисково-экономической активности в самостоятельный тип профессиональной деятельности, направленной на индивидуальное обогащение, а не на реализацию высших, экзистенциальных смыслов. Основные ценности, составляющие предпринимательский этос, сводятся к следующему: своеобразная социально-политическая активность, направленная на «поддержание» «генетической» связи с народом; щедрая благотворительность, доходящая до чрезмерного «нищелюбия»; проявление «комплекса вины» и неполноценности перед неимущим населением; отсутствие понятия «святости» частной собственности; нежизнеспособность буржуазии, выразившаяся в готовности к самоуничтожению, потере своего дела и своей собственности во имя «справедливости» и «равенства», определяемых общинным мышлением и принципами христианского покаяния;

— в социально-психологическом аспекте культурных традиций можно отметить тот факт, что предприниматель оставался довольно одинокой фигурой, не пользующейся симпатией общества. Предпринимательская деятельность оказалась непрестижной и воспринималась как эксплуатация народа.

Если говорить о предпринимательском типе, характеризуя его как социокультурный, то можно отметить, что ряд основных типологизирующих признаков нами определяется следующим образом: осуществление

предпринимательских действий в сфере экономики самостоятельным образом, без протекции или какого-либо вмешательства со стороны государственной системы материального производства; высокий социальный статус; возможность получения удовольствия от работы; профессиональное мастерство (грамотность); специальные способности и навыки предпринимательской деятельности; наличие творческих реалий бизнеса; стремление к материальному благополучию как основной исходный стимул к деятельности; ориентация на высокие, соответствующие западным социальным системам, стандарты потребления и времяпрепровождения; опора на такие ценности, как самореализация, индивидуализм, свобода, ответственность, новация, риск, самостоятельность, меркантилизм, творчество — в бизнесе; добро, взаимопонимание, верность, поддержку, любовь, семью — в личной сфере.

Относительно социального происхождения современных предпринимателей можно сказать, что оно — не самый важный на наш взгляд критерий типологизации, так как предпринимательство как новый социальный слой только формируется. На сегодня некоторые исследователи в силу неопределенности многих социально-статусных характеристик предпринимательского слоя вообще отказывают ему в реальном существовании. Однако принадлежность к нему будет в дальнейшем означать единство всех стратификационных характеристик индивидов, в него входящих.

Характер образования представителей «делового мира» может быть весьма различным, поэтому главным критерием принадлежности к слою будет выступать профессиональная грамотность.

Исходя из тех социокультурных реалий, в условиях которых формировался отечественный предпринимательский тип, можно констатировать, что его основа — природное стремление человека к успеху и материальному благополучию как условию самореализации в пространстве социума и культуры, самоосуществлению путем актуализации потребности в творчестве, возможных лишь в условиях экономически и личностно свободном обществе. Обществе, главными ценностями которого являются естественное право человека на свободное самоопределение, творчество, независимость, ответственность и достойное материальное благосостояние.

Однако, ни современный уровень общественного сознания, ни складывающийся отечественный «предпринимательский генотип» пока еще не включают в себя все необходимые компоненты морально-этического характера, позволяющие утверждать, что отечественное предпринимательство выступает личностноформирующим и культурформирующим феноменом российской действительности.

1. Львова М.Л. Теоретические и методологические аспекты рейтинговых исследований культуры. Челябинск, 1997. 180 с.

## ФОРМАЦИОННЫЙ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ ОНТОЛОГИИ ТРУДА

Тема труда была важнейшей темой советского обществознания, в разделах которого — экономической науке, социологии, социальной философии проблематика труда занимала одно из центральных мест. Сегодня ситуация в обществознании кардинально изменилась. Так Ж. Тощенко отмечает, что популярные прежде в социологии и социальной философии сюжеты «отношения к труду», «дисциплины труда», «научной организации труда», «текучести кадров» утратили свою значимость (1 — 29). Причина этого, по его мнению, связана с изменением социальной реальности, с новыми реалиями постсоветского общества, изучение которого требует разработки нового инструментария, нового органа, способного адекватно выразить специфику российской действительности. Новый орган перенимается российскими учеными из западной науки, однако инкорпорирование нетрадиционных для российской социологии понятий таит в себе опасность их гипостазирования. Использование прежней марксистской методологии в качестве основы социальных исследований стало невозможным, так как изменились реалии общества, изменилось само российское обществознание, появилась новая генерация исследователей.

Развернувшаяся в постсоветском обществе критика марксизма велась по разным направлениям. Так по мнению критиков, теория общественно-экономических формаций не выполняла своей методологической функции при исследовании целого пласта социальных явлений. В качестве аргумента приводился тот факт, что предметное поле исследователей не включало в себя те, как они их называют, микросоциальные отношения, которые складываются в малых социальных образованиях, в которых протекает реальная жизнедеятельность людей — семью, клан, общину, цех ремесленников и т.д. А. Я. Гуревич предложил дополнить и сближить макросоциологические исследования, являющиеся в своей основе социально-экономическими, с микросоциологическими, тем самым дополнить социальную историю историей человека. «Микросоциологическая история, — пишет он, — создает почву для сближения социально-экономического исследования с исследованием ценностей, норм поведения, коллективного сознания, религиозных установок и картин мира, заложенных в сознании людей их культурой» (2 — 38). Гуревич А.Я. при этом основывается на весьма плодотворном опыте антропологических исследований, успешно проводимых французской исторической школой «Анналов», начало которым положил М. Блок. История в этом случае предстает не только как история борьбы классов или история государей, а как история ментальностей. Историки в данном случае выступали за необходимость развития социально-антропологических исследований. Примени-

тельно к тематике труда реализация этого исследовательского подхода означает вовлечение в предметное поле социальной науки таких проблем, как ценность труда, картина мира труда, религиозное обоснование трудового поведения.

Само обращение к духовной компоненте трудовой сферы вызвано своеобразной реакцией на экономический детерминизм, жестко устанавливающий зависимость духовной, да и в целом социальной сферы общества от материальной. Однако, не следует забывать о том, что ментальные структуры, благодаря которым индивид воспринимает социальный мир, «являются, — как отметил П. Бурдьё, — продуктами интериоризации структур социального мира» (3—192), а значит, являются социально детерминированными. Проблема замены макросоциальных исследований микросоциальными на самом деле является проблемой изменения методологических оснований социальных и гуманитарных исследований. Надо отметить, что отказавшись от марксистской методологии, российские историки до конца не решили проблему оснований своих исследований. Прежде чем писать о картине мира или о социокультурном феномене труда, или о восприятии мира труда, необходимо зафиксировать исходные методологические основания, которые в данном случае относятся уже не к социальной физике, а к социальной феноменологии. Социальная наука, появившаяся как социология в середине 19 века, выступала в форме социальной физики, основатели социологии О.Конт, Г.Спенсер стремились уподобить социальную науку естествознанию, тем самым решая проблему легитимации новой науки.

С позиций социальной физики научное описание общества требует выявления субстанции общества, в качестве которой в марксизме бралась материальная деятельность. Общество в таком случае характеризуется как совокупность различных социальных вещей — социальных отношений, социальных институтов. Однако социальная физика, выполнив свои задачи на определенном этапе развития социальной науки, перестала удовлетворять методологическим запросам исследователей, решение новых исследовательских задач социальной науки потребовало иных методологических оснований. В качестве такого основания сейчас выступает социальная феноменология, которая предусматривает исследование конструирования воззрений на мир, в свою очередь, участвующих в конструировании мира, конструировании социальной реальности. В связи с этим встает проблема исследования взаимоотношений символической и социальной реальности. Эвристическое значение понятия реальности достаточно велико, что доказывает достаточно широкое использование этого понятия в науке — физике, истории, биологии. Социальная реальность может быть рассмотрена не только как результат практически-преобразовательной деятельности, но и как продукт познавательной деятельности, как продукт экспериментальной деятельности человека, преобразующего мир в соответствии с законами общественного развития, которые имеют во многом нормативный характер. При этом законы общественного развития формулируются таким образом, как это задают исходные теоретические положения и принципы той парадигмы, в которой работает ученый.

В европейской социально-философской традиции обычно выделяют четыре основные модели социальной реальности, различаемые в зависимости от онтологического подхода — субстанционального или деятельностного — натуралистическую, идеалистическую, деятельностьную, феноменологическую (4). В рамках феноменологического подхода социальная реальность выступает как реальность конечных социальных значений, определяющих горизонт исследовательских практик, способ социологического исследования.

Признанный авторитет в социальной феноменологии А. Шюц в своей концепции повседневной реальности, рассматривал труд в качестве конституирующего фактора, именно в сфере труда появляются те социальные значения, которые и составляют содержание повседневности (5—536). Его концепция основана на том определении труда, которое сформировалось в Новое время, и описывает прежде всего индустриальный труд.

Повседневная реальность в новоевропейской культуре имеет статус верховной реальности, по сравнению с которой все другие сферы выступают как квазиреальности. Концепция А. Шюца была отказом от той модели онтологического расщепления, которая господствовала в христианской культуре и предполагала существование двух горизонтов бытия — совершенного и несовершенного. Отныне в онтологии стало возможным утверждать о наличии символической и повседневной реальности, об их иерархии, но не об онтологической дистанции между ними, которая никогда не будет бездной, как в христианской онтологии.

Однако изменение типа культуры меняет содержание труда как онтологического основания общества в социальной феноменологии. Постиндустриальное общество характеризуется сокращением доли живого производительного труда, по прогнозу социологов, в будущем человек будет тратить на работу всего 6% времени своей жизни (7—44). Структура сферы труда в современном постиндустриальном обществе меняется кардинально, социологи насчитывают уже 5 видов трудовой деятельности: обычная работа с целью получения дохода, работа «на себя», работа «гражданин для граждан», общественно-полезная работа и учёба как труд (6—45).

Таким образом, несмотря на изменение в содержании труда, того, что мы обозначаем как труд, последний не исчезает, а продолжает оставаться конституирующей основой постиндустриального общества, меняется лишь структура видов трудовой занятости, но не его содержание.

1. Тощенко Ж.Т. Социология и реальность // Социс. 1996. № 9.
2. Гуревич А.Я. Социальная история и история науки // Вopr. философии. 1990. № 4.
3. Бурдьё П. Маршрут // Бурдьё П. Начала. М., 1994.
4. Пигров К.С. Социальная философия. Самара, 1996.
5. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. М., 1996.
6. Зайгер Х. Работа и проект гражданского общества // Deutschland: политика, культура, экономика и наука. 1996, №6.

## КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПЦИИ СТРАТЕГИЧЕСКОГО УПРАВЛЕНИЯ ИНВЕСТИЦИОННЫМИ ПРОЕКТАМИ

Какие бы технические возможности, организационно-управленческие преимущества ни открывались перед предприятием, оно не начнет работать эффективно без соответствующего человеческого ресурса. Ведь все в конечном итоге зависит от людей, от их квалификации, умения и желания работать. Еще А. Смит в своей работе «Исследование о природе и причинах богатства народа» (1776) определил человеческий капитал как составляющую часть основного капитала. Основным фактором конкурентоспособности предприятия, его выживаемости и процветания в настоящее время становится качество персонала и его отношения к труду.

Одним из важнейших факторов влияющим на достижение цели стратегического управления инвестиционными проектами на предприятиях, связанных с техническим перевооружением и переподготовкой кадров являются человеческие ресурсы и связанная с ними организационная культура.

Культура является многогранным явлением. Она пронизывает все сферы жизнедеятельности человека, в том числе и производственную. На предприятиях действуют люди, а это означает, что в процессе своей деятельности они руководствуются определенными ценностями, традициями, ожиданиями и нормами поведения. В этом смысле каждое предприятие представляет собой культурное пространство.

Культуру составляют интерпретация мира, человеческая деятельность и отражающие их артефакты. Выходя за пределы индивидуального познания, эти интерпретации существуют в коллективном сознании, в социальном процессе. Персональных, частных культур нет. Индивидуальной может быть деятельность, но ее значимость является коллективной.

Культура — это создаваемая группой людей в течение времени общезначимость. Она формируется в процессе коммуникаций — разговоров, празднований, выражений печали, а также в ходе совместной деятельности при решении общих задач, включая взаимодействие между индивидами и ресурсами, которые они используют. Культура связывает совокупность индивидов в единую сущность, называемую организацией. Таким образом, для нас организационная культура ассоциируется с коллективным познанием.

Рассмотрим взаимодействие культуры и стратегического управления.

С антропологической точки зрения, к культуре относится все, что нас окружает, — от еды и питья до музыки и общения. В тоже время культурой называется тот уникальный способ, каким человек производит все эти вещи, то, что отличает одну организацию от другой, одну отрасль от дру-

гой, один народ от другого. Мы имеем дело с дуализмом культуры: убеждения и ценности людей создают объекты, а объекты, сотворенные человеком, формируют убеждения и ценности. Двойственность культуры — ее всеобъемлющий характер и одновременно уникальность — обнаруживается и применительно к стратегии управления.

Влияние культуры на формирование стратегии организации разнообразно. Отметим такие сферы взаимодействия культуры и стратегического управления инвестиционными проектами как: стиль принятия решений, сопротивление стратегическим изменениям, преодоление сопротивления стратегическим изменениям.

*Стиль принятия решений.* Культура влияет на принятый в организации стиль мышления и анализа, воздействуя, следовательно, на процесс формирования стратегии управления инвестиционными проектами. Культура действует как вечный фильтр, последовательно отсеивающий послышки для принятия решений. В результате организации с разными культурами, но действующие в одном окружении, воспринимают внешнюю среду по-своему и видят только то, что они хотят и готовы увидеть. Доминирующие ценности организации действуют как организационный фильтр, который в процессе стратегии акцентирует одни данные и игнорирует другие.

*Сопротивление стратегическим изменениям.* Еще А. Смит сказал: «Находясь в рамках одной парадигмы, трудно себе представить какую-либо другую парадигму». Общая приверженность определенным взглядам способствует постоянству в поведении организации и, следовательно, препятствует стратегическим изменениям. Доминирующие в организации глубокие убеждения и имплицитные допущения (культура) являются наиболее мощными внутренними препятствиями фундаментальным изменениям. К. Уэйк в своей работе «Социальная психология организации» (1979) сказал об этом так: «Корпорация *не обладает* культурой. Корпорация *есть* культура. Вот почему ее чрезвычайно трудно изменять». Руководители организаций реагируют на происходящие события с позиций собственной культуры, оставаясь верными выработанным в прошлом убеждениям.

*Преодоление сопротивления стратегическим изменениям.* Новаторство и гибкость должны стать важными составляющими культуры предприятия. Организационная культура сама по себе обладает стратегической инертностью, и для ее преодоления руководителю необходимо приложить огромные усилия, чтобы по-настоящему убедить людей в правильности тех или иных радикальных изменений. Ведь последние должны быть обусловлены фундаментальными изменениями в культуре хозяйствующего субъекта. Совершенно естественно, что люди противятся переменам. А когда изменения сопровождаются неопределенностью или неясностями относительно будущего, то люди начинают принимать разные меры в зависимости от своих представлений о том, как эти изменения отразятся на них. В самых крайних случаях ими будет сделано все возможное, чтобы саботировать переход к новой стратегии развития предпри-



ятия. Преодоление такого сопротивления переменам требует выявления неудовлетворенности и опасений персонала на самых ранних стадиях.

Таким образом, необходимо учитывать влияние культуры организации на процесс стратегического управления инвестиционными проектами, так как от отношения персонала предприятия к происходящим изменениям зависит эффективность выбранной стратегии.

**Е. А. Захарова**

*Челябинск*

## **ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ИНФОРМАЦИОННЫХ И МАРКЕТИНГОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ РОССИЙСКИМИ ПРЕДПРИЯТИЯМИ**

Кризис 1998 г. и последующий процесс импортозамещения дали многим российским предприятиям шанс на занятие ведущих позиций на рынках сбыта. Сохранение данного положения было возможно только с ростом доверия покупателей к российским товарам. В силу того, что в России основным фактором при принятии решения о покупке является соотношение «качество-цена», то именно на улучшении этого соотношения сосредоточились многие предприятия-производители в своих маркетинговых стратегиях.

Эти стратегии строятся по следующим направлениям:

1. Многие российские предприятия следуют теории предложения, которая заключается в следующем. Производитель нового товара или услуги не ждет появления нового рынка, а формирует его сам. Сначала, предлагая товар в небольших объемах и на практике доказывая его полезность для потребителя, потом, проводя активную рекламную кампанию и фиксируя принадлежность этого товара к определенной торговой марке, товар предлагается большому рынку.

2. Позиционируя товар, предприятия-производители тяготеют к стратегии фокусирования (по М. Портеру), которая ориентирована на нужды одного сегмента рынка или конкурентной группы покупателей. Эта стратегия может опираться как на исключительные свойства товара, так и на лидерство в снижении издержек, но только в рамках данного сегмента рынка. Таким образом, предприятия предпочитают сосредотачиваться на определенном продукте или сегменте рынка, а не стремиться удовлетворить нужды как можно большего числа потребителей.

3. Наиболее популярен у российских производителей метод затратного ценообразования с элементами анализа рынка, когда учитываются цены конкурентов, собирается информация о наиболее выгодных поставщиках, вычленяется возможная целевая группа потребителей. Анализ рынка, с одной стороны, позволяет более точно манипулировать ценами,

с другой — дает новые возможности снижения себестоимости (например, постоянно обновляя базу поставщиков).

Но если рассматривать эти стратегии с точки зрения контроля ситуации, то можно говорить лишь о совершенствовании самоконтроля предприятия под влиянием рынка, а не наоборот. Таким образом, можно рекомендовать предприятиям переход к ценностной стратегии ценообразования. В расчете цены надо опираться не на затраты, а на отношение покупателя к данному товару. Переход к данному методу будет легче, если использовать *direct costing* (метод расчета прямых затрат), когда постоянные затраты покрываются за счет увеличения оборота.

4. В последнее время многие предприятия начинают применять новые информационные технологии. В частности, маркетинговая информация, собираемая в процессе мониторинга рынка продукции, заносится в банк данных (БД). Этот БД, доступный предприятиям различных форм собственности, поможет получать экономическую информацию в сжатые сроки и использовать ее при принятии решений.

В соответствии с определением Международной конфедерации обществ авторов и создателей (*international Confederation of Societies of Authors and Composers*) банком данных называется совокупность наборов данных машиночитаемой информации. Однако не каждая совокупность данных, занесенная в память компьютера, образует БД. Для этого необходимо выполнение двух условий:

- данные составляют некоторое единое целое, то есть должны быть отобраны на основании стабильного классификационного критерия;
- к соответствующим информационным продуктам должен быть организован доступ определенного числа пользователей.

В результате БД может быть определен как система специальным образом организованных данных, программных, технических, языковых и организационно-методических средств, предназначенных для централизованного накопления и коллективного многоцелевого использования этих данных.

Например, в АПК Челябинской области создан БД по сельскохозяйственной продукции. Так как данные собираются по определенным правилам и по стабильному классификационному критерию, то они составляют единое целое. Поэтому можно говорить о создании непрерывного динамического ряда. Информация, выстроенная определенным образом, становится доступной практически неограниченному количеству пользователей. Единственным условием передачи и получения информации является наличие специального оборудования, которое позволяет связываться с БД по телефонным сетям (модем).

Такое положение на рынке показывает формирование нового маркетингового мышления. Его особенность — системный характер, когда по сигналу рынка пересматривается вся бизнес-цепочка, от поставщика до потребителя в магазине. Результатом стало освоение современных информационных и маркетинговых технологий российскими предприятиями-производителями.

## КУЛЬТУРНЫЙ МЕХАНИЗМ ДЕНЕГ

Цивилизационные механизмы последовательно формируются в ходе эволюции обменной среды. Соотношение цивилизационного и социокультурного механизмов можно исследовать, изучая особенности её формирования и природу качественных изменений. Множество разнородных потоков образуют регулирующие механизмы и составляют основу адаптационного процесса к эволюции коллективных отношений и отношений властвования. Одним из них является поток денежный. Коммуникационные ориентиры задают определение обменного потока в параметрах динамической цельности. Степень зрелости того или иного общества определяется сегодня интенсивностью информационного обмена. Если речь заходит о денежном потоке, то анализ становится прерогативой экономических наук. Однако программа развития цивилизации (программы приспособления к эволюции отношений материальных потребностей и возможностей человеческого общества) и управление экономическим потоком могут находиться в глубоком противоречии. И только их сопоставление открывает дорогу к объективному анализу. В этот ряд с неизбежностью попадают социокультурные контексты, поскольку аксиоматика социальной эволюции и формы движения обменного потока взаимно обуславливают друг друга.

На этапе перехода к культуре информационной цивилизации кризис соотношения материальных и нематериальных ценностей проявляется в яркой форме. Этот феномен отчетливо зафиксирован в работах М.Маклюэна, Дж.П.Барлоу, Р.Барбрука, Э.Камерона, А.Тоффлера и др. Становление новой цивилизационной волны обнажает глубокие проблемы человеческой этики, вызывая обострение коммуникационных конфликтов, высвечивая их «пограничность» со сферой материальных интересов. Экономические процессы наращивают сложность индивидуальных программ, поскольку попадают в область чувствования и одновременно образуют эпицентры обрядовой структуры традиционных систем социального взаимодействия.

Возникает закономерный вопрос: каким образом соотносится денежный поток и цивилизация, денежный поток и культура? Традиция исследования культурного механизма денег как одной из ветвей социальной рефлексии, рожденной из опыта понятийно-логической духовности, принадлежит М.Мамардашвили. В качестве предиката денежного обращения принимается развитие логического, математического, понятийного представлений Г. Зиммелем. Денежный обмен несет в себе признаки материального властвования. Б.Рассел не без иронии отмечает, что милетские философы, располагая деньгами как средством накопления ценностей и обмена одного вида товаров на другой, плодотворно исследовали сложнейший вопрос: «из чего состоит материя?».

Денежный обмен можно рассматривать как одну из форм исторического абсолютизма. Она является практическим воплощением и «живым» свидетельством господствующей линии интеллектуализма в течение 3000 лет в Европе. Г. Зиммель к характерным чертам денежного хозяйства Нового времени относит следующие признаки: беспощадная последовательность, устранение всех субъективных чувств, принципиальная доступность форм экономического обмена для каждого. Однако, трудно отрицать, что реальная жизненная среда формировала одновременно и «специального человека», адаптируя ритуальное пространство традиционной культуры к нуждам денежной социальной системы обращения, никогда не достигая при этом «несравненной безличности». Все интуитивное попадает в этот ряд как бескачественное дополнение, хотя сознание конституирует их в единстве. Денежный обмен с этой точки зрения представляет собой не только особую среду материального обращения, но и форму субlimации социальной энергии. В период оформления государственности определился его статусный характер, выстроились регулирующие отношения в иерархии человеческих ценностей. Культура этого периода формируется на фоне специфической системы взаимозависимостей, лежащей в основе коллективного сознания, где экономические стратегии и уровень мепознания сопредельны друг другу. Таким образом, исследование форм денежного обмена позволяет глубже изучить основания, лежащие в фундаменте кардинальных зависимостей человеческого мира и созданной им культуры.

Проблема детерминирующей роли денег была и остается фундаментальной и слабо разработанной. Аспект денежного обращения связан с транзитивностью смыслов культуры. Специфика социокультурного исследования проблемы заключается в широком применении художественных средств, фрагментарность анализа которых дополняет канву концептуальных суждений. Последовательно отражая действенные максимы в социальной эволюции и исследуя отношения человека с материальным миром, механизмы денежного обращения поддерживают эталоны владения и властвования. Там, где нравственной воле предоставлено право выносить решение о ценности человека, там возникает как побочный феномен и превалирует логическая норма, «выведенная и возвращенная» опытом культуры в виде денежной контрибуции. Одним из существенных факторов встраивания посттрадиционной культуры в ритуальное пространство уходящих эпох — мира многомерного, сотканного из опыта развития коллективных отношений — является освобождение от иллюзий, возникающих как следствие материального детерминизма. Эта проблема на этапе перехода к культуре информационной цивилизации обсуждается как особое, критическое пространство в человеческом мышлении, расшифровка кодов которого будет определять собой способы и характер социальных взаимодействий в дальнейшем.

Эта тенденция может исследоваться как проблема социокультурного развития в силу того, что многие глубинные проблемы, формирующие систему человеческих ценностей возникают из традиции маскировки конфликта, возникающего в условиях конкуренции капиталов, с одной сто-

роны. С другой, многое в социокультурном развитии необходимо воспринимать как форму, рожденную из опыта «особого рода странных систем», где человек, носитель этого опыта, недоступен самому себе. Деньги — это лишь историческое обстоятельство в общем замысле развития. Как пишет М. Мамардашвили, деньги явились условием, при котором конечное в пространстве и времени существо — человек — может осмысленно совершать на опыте акты познания, перетекающие естественным образом в русло моральных действий и оценки, которые имеют значение и смысл лишь для конечного существа. Деньги рождаются в пространстве формирования системы логическо-культурных доминант. Логическое обладает «даром» менее ограниченной конечности, чем конечное существо — человек. Вместе с тем, логическое и интуитивное в содержании и значениях денег для индивидуального восприятия сливаются воедино.

Традиционное представление о том, что деньги во многом есть условие и возможность существования социального мира являются абстракцией, закрепленной в цивилизационном устройстве человеческого опыта. Они служат средством содействия обмену, дающему возможность разделить на две части акты купли и продажи». Для индустриальной эпохи открытием является тот факт, что денежный обмен минимизирует время, необходимое для реализации продукта, а, следовательно, оставляет простор для творческого развития и глубокой концентрации на освоенном уже виде деятельности. Деньги по отношению к индивидуальным формам труда являются «виртуальной средой». В этом таится возможность возвыситься над собой и обстоятельствами, «создавая пространство и время для свободы интерпретации, собственного испытания» в пространстве, имитирующем традиционные формы материального взаимодействия.

Новая цивилизационная парадигма складывается в условиях критического восприятия традиционных материальных отношений и неизбежно приводит к исследованию проблем, связанных с аксиоматикой денежного обмена как функции цивилизационного механизма. Транзитивность культурных значений в такой трактовке передается со всей определенностью. Процесс виртуализации денег является одним фактором фундаментальных трансформаций в современной культуре. Поскольку современная культура всегда и повсеместно формируется из «клеточек незнаемого», открывая возможность автономного появления феноменов, которых человечество не имеет ещё в опыте своего развития, то предположение о том, что дальнейший ход антропогенной эволюции во многом будет предопределен опытом исследования форм денежного обмена как социокультурного фактора, является обоснованным.

Итак, обмен денег — это адаптационная поведенческая форма, характерная для цивилизационного мышления. В деньгах закреплено не только трудовое время, но и возможность духовного усилия человека к своему освобождению, которая реализуется только при условии индивидуального труда. Эволюция денежного обмена способствуют акселерации социального времени, опосредованно развивая отношения владения как одну из форм самопознания в пространстве деятельностного континуума культуры. Деньги могут служить фоном для исследования отношений

воспроизводимости цивилизационных механизмов и их проекций на опыт становления культуры, поскольку являются составной частью формальной структуры цивилизации.

**Н. Т. Аббасова**

*Самара*

## **ПРОБЛЕМА ОПЫТА В ФИЛОСОФИИ Ф. БЭКОНА**

Традиционное понятие опыта было заложено школой эмпиристов в Новое время. Основатель школы Ф. Бэкон одним из первых подошел к глубокому и системному обоснованию роли опыта в познании. Он обратился к проблеме опыта, переосмыслил его предшествующее понимание. Ф. Бэкон заложил те представления об опыте, которые существуют в культуре вплоть до нашего времени. Необходимо выяснить те причины, которые повлияли на его философию опыта. Значимость данной проблемы обусловлена тем, что современное понимание опыта требует историко-философского анализа. Философия Нового времени имеет своим основанием новую парадигму философского мышления. В центре внимания здесь оказывается гносеологическая проблематика. Исходя из этой парадигмы, меняется отношение к проблеме опыта.

Главная установка Ф. Бэкона — понять природу, исходя из нее самой. Для этого нужно достоверное знание, получить которое можно с помощью чувств, разума и опыта. Понимание опыта предшествующей философией, основанной на созерцании сущностей, не позволяло получать новое знание и строить адекватный ему способ познания. Он подвергает критике созерцательность средневековой философии.

Ф. Бэкон ставит под сомнение базовое положение схоластики о том, что разум постигает истину, исходя из своих возможностей. Этой проблеме посвящена критика идолов разума. Он обвиняет рационализм схоластов в том, что они пользуются спекуляциями ума и мало пользуются опытом для выведения общих положений. Схоластический разум склонен принимать на веру любые теории и догматы, что ведет к затруднению извлечения истины из мира природы. На этой вере была построена схоластическая философия. Лишь искоренив свои идолы, разум становится способным к познанию. Вместе с тем Ф. Бэкон убежден, что без чувственных данных, без обращения к многочисленным экспериментам разум вырабатывает только спекулятивные понятия. Однако Ф. Бэкон подвергает критике также традиционный сенсуализм, утверждая, что чувства не мера вещей, они приводят к еще большему заблуждению. Сама способность разума получать знание от чувственных данных и зависимость от индивидуальных особенностей человека мешают истине обрести собственную природу.

Историческая необходимость в достоверном знании о природе порождает противоречие в сфере познания, которое назрело к Новому времени

и которое пытался разрешить Ф. Бэкон. По его мнению, ни чувства, ни разум (на которые опиралась предшествующая философия), сами по себе не способны быть основанием истинного познания природы. Он вводит посредника между чувствами и разумом. Этим посредником для него становится опыт. Ф. Бэкон считает, что для получения нового знания необходим не созерцательный, случайный, а активный, целесообразно поставленный опыт.

Ф. Бэкон убежден, что понимание опыта в средние века как чего-то низменного и непрочного должно быть заменено. Предшествующая философия представляла мир как создание Бога, познать который экспериментальным опытом невозможно. Гносеологическая традиция рассматривает природу как реальный мир, состоящий из вещей, изучить который можно только опытным путем.

Важным аспектом в переосмыслении Ф. Бэконом понятия опыта является зарождение идеи практической пользы как определяющей культурной доминанты. Схоластика не могла удовлетворить новых запросов общества, так как не приносила практических результатов. В своих работах он часто повторяет, что истина и польза суть одна и та же вещь. Главным для него является практическая польза философии. Практические изобретения как бы свидетели истинности философии. То, что вещь работает на практике (что доказать можно только опытным путем), доказывает, что она познана истинно. Таким образом, если истина — это польза, а доказать практическую пользу можно лишь эмпирически, то истина и практическая польза философии должны основываться на опыте.

Во многих случаях Ф. Бэкон понимает опыт человека как общественный, прежде всего ремесленно-производственный, передаваемый из поколения в поколение, т. е. как опыт неразрывно связанный с человеческой практикой. Для него исторически накопленный практический опыт — важный элемент культуры.

Исходя из своего понимания опыта, Ф. Бэкон вводит новый метод индукции, как метод синтетический, позволяющий преодолеть ограниченность как чувственной эмпирии, так и спекулятивного рационализма. Поскольку наш опыт по необходимости ограничен, а в мышлении наши знания приобретают форму общности, постольку в мышлении всегда есть нечто большее, чем в опыте. Переход от опыта к мышлению невозможен без определенного скачка от частного к общему. В пору господства спекулятивного метода этот скачок неизбежно принимает форму разрыва, так как опыт еще не играл сколько-нибудь значительной роли в познании, в виду слабого развития производства и эксперимента. Метод индукции позволял Ф. Бэкону устранить разрыв между опытом и мышлением путем постепенного восхождения от менее общего к более общему и переходить от спекулятивных натурфилософий к точному естествознанию.

Анализ философии Ф. Бэкона позволяет выделить ряд причин, повлиявших на его понимание проблемы опыта. Стремление выработать новый тип мышления требовало обращения к опытному познанию природы. Понимание практической пользы как критерия истинности философии, могло быть обосновано только опытным путем. Метод индукции в своей

основе также требовал переосмысления роли опыта в познании. Таким образом, все основополагающие аспекты философии Ф. Бэкона, так или иначе, сводятся к проблеме опыта, который он рассматривает как средство не только построения новой научной теории, но и критики старой.

В. А. Тавашев

Орск

## КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ ПОЛИТИКИ

Культурологический подход к изучению политической жизни общества предполагает, на наш взгляд, не только построение структурно-функциональных моделей политической культуры, но и применение в политологии познавательного потенциала культурологических наук. Примем за аксиому утверждение о том, что политическая культура является в первую очередь именно *культурой*, то есть, специфическим признаком деятельности, понимаемым, как исторически заданное качество социального бытия, со-бытия, жизни.

Выявить качественное содержание политической жизни — значит реконструировать ее социокультурную динамику из формального и событийного аспектов политического процесса.

Реконструкция процесса формотворчества из артефакта составляет методологическую задачу многих наук о культуре и, прежде всего — археологии. Естественно было бы предположить, что перенесение «археологического» дискурса в проблемное поле политических наук позволит реконструировать политико-культурный процесс из его формальных результатов — политических норм, ценностей, институтов.

«Археология» власти-знания, примененная М. Фуко в качестве методологического принципа, позволила выявить, по крайней мере, с начала Нового времени, тенденцию к смещению властной асимметрии в символическое пространство коммуникации, пронизывающее всю формализованную систему социальных отношений.

Сам способ упорядочения политического дискурса предваряет и определяет структуру политических норм, институтов, и даже политическую географию общества, которую П. Бурдьё называет натурализированным политическим пространством. По выражению французского социолога, это присвоенное пространство, где власть «утверждается и осуществляется, без сомнения, в самой хитроумной своей форме — как символическое или незамечаемое насилие».

Массовая культура, выступающая как активная социокультурная *среда* политики, проникает в ее институционализированную структуру и деформирует нормы господствующей политической культуры. В свою очередь, господствующая политическая культура двояко воздействует на



массовую: через институциональную политическую систему и через символическое поле коммуникации. В этом случае власть опосредуется социализирующими инстанциями — системой просвещения и СМИ.

Суть археологического метода — в деконструкции властного дискурса, сформированного как свернутая в коде последовательность символических сообщений, информирующих практику.

Политика как сфера публичного отправления властных полномочий, эмансипированная от патриархальной деспотии, невозможна без акта мистификации отцовской функции — законоустановления. Пространство — время политики возникает в результате вторичной символизации патриархального мифа, которая способствует перенесению власти отца на метафизический уровень. Земным воплощением Создателя становится позитивное право, а это приводит к возникновению мифологического основания европейской политической культуры — мифа о Спасителе. В реальной политике воспроизводится образ не Отца — Создателя, а Сына — Спасителя рода человеческого от пагубы, под которой понимаются не только силы враждебные политическому сообществу, но и стремление социальных низов осуществить всеобщее благо «здесь и теперь»: «злые силы угрожают ему [Спасителю-В.Т.], а добрые — завидуют». Последнее характеризует фундаментальное отличие политической идеологии от социальной утопии. По своему хронотопу идеология исторична. Она задает линейный порядок политического времени, просецируя абсолютные ценности в будущее и ориентируя на этот проект политическое действие.

Процедурный аспект политики задается незавершенностью жизненного цикла Спасителя. Последний осуществляет свою миссию ценой самопожертвования.

Таким образом, триединство права, текущей политики и политической идеологии воспроизводит христианский тринитаризм в виде секулярных форм политической жизни. Тот же тринитаризм воплощен в институтах разделения властей, делегирования и представительства. Ограничение срока полномочий главы исполнительной власти, по сути, представляет собой ритуал символической смерти Спасителя в пространстве политической коммуникации. Циклизм в процессах воспроизводства форм политической жизни, обусловленный внеисторичностью мифа, дополняется прецедентным характером политического действия, заданным контрфактической природой идеологии.

Анализ культурных трансформаций политики позволяет прийти к ряду умозаключений. Во-первых, универсальным способом действительного бытия политической культуры является миф. Базовый миф — это «ядро» политической культуры, обеспечивающее коммуникацию в системе государство — общество — личность. Миф интегрирует в подсознание субъекта способ классификации политических практик, который, в свою очередь, определяет структуру политических знаний, ценностных ориентаций и поведенческих мотивов.

Во-вторых, интегральная метафункция политической культуры — создание режима властных отношений и формирование символического пространства политики. На макрополитическом уровне субъектностью

обладают социокультурные общности, а индивиды, даже имеющие высокий социальный статус, являются лишь агентами власти. По сути дела, властвует мифический субъект — нация-государство.

Вопрос о сущности политической власти сводится, в конечном счете, к попыткам идентификации ее субъекта. Постструктуралистские интерпретации политики в стиле П. Бурдьё привели его ученика К. Эдера к нетривиальной трактовке классового подхода. Эдер отмечает, что в современном политическом процессе коллективное действие изменяется относительно независимо от уровня классовой структуризации, что проявляется в распределении таких ресурсов, как власть, благосостояние и культурный капитал. Причину этого исследователь видит в развитии среднего класса как радикальной контркультуры: «... радикализм среднего класса может быть объяснен его тенденцией избежать идентификации с низшими классами и его неспособностью стать господствующим классом».

Не убоясь тавтологии, добавим — средний класс, будучи неструктурированным образованием, вносит в политическую жизнь экологическое («oikos» — «среда») содержание, что ограничивает возможности традиционного анализа политики и расширяет поле ее культурологического осмысления.

1. Бурдьё П. Социология политики. М., 1993. С. 38.

2. Атоян А.И. Социальная маргиналистика // Политические исследования. 1993. № 6. С. 31.

3. Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике // Философские науки. 1992. № 2. С. 139.

4. Eder K. The new politic of class: Social movements and cultural dynamics in advanced societies. L., 1993. P. 165.

**Ю. В. Лоскутов**

*Пермь*

## **ВЕК ПОЛИТИКИ**

В каком направлении эволюционирует политическая сфера современной цивилизации при переходе последней в постиндустриальную стадию развития? Вопрос этот сложен и многогранен, и мы, естественно, не претендуем на исчерпывающий ответ. Тем не менее, мы рассмотрим один из главных аспектов указанной проблемы, а именно вопрос о том, каковы в наступившем веке перспективы *политики вообще — умирает ли она, оказываясь всё больше на обочине человеческих устремлений, или, напротив, готова еще больше расцвести?*

С одной стороны, во многих странах огромное количество людей сознательно ограничиваются частной жизнью и профессиональной деятельностью, считая политику грязным делом. Традиционные политические партии вынуждены тратить огромные средства на так называемые «поли-

тические технологии», чтобы хотя бы удерживать внимание избирателей и пытаться при этом заручиться их разовой поддержкой на выборах. О массовом наборе членов партий речь уже, как правило, не идет.

С другой стороны, относительно велико и количество участников неформальных, альтернативных общественных организаций, ведущих борьбу за участие в процессе принятия политических решений. Таковы экологические, правозащитные, антимилитаристские организации, общества потребителей и т.д., и т.п. Их участники если и считают политику грязным делом, то пытаются сделать ее чище.

На наш взгляд, деятельность неформальных объединений является в целом здоровой реакцией на непрекращающиеся попытки концентрации власти в руках ограниченного круга лиц и, соответственно, отстранения всех остальных граждан от процесса принятия решений. Последнее открывает широкие возможности для целенаправленной защиты интересов одних социальных групп в ущерб другим. Это касается не только защиты интересов различных элит, но и сраживания между собой множества не элитных социальных групп по принципу «разделяй и властвуй». Такая политическая атмосфера, именуемая диктатурой, проявляется в формах различных политических режимов с разным идеологическим «обеспечением», но неизменным остается одно: граждане для диктатуры — это всего лишь средство, объект, «сырье» для «технологических» манипуляций (более или менее жестких), но не субъект, не цель политики, что отражено даже в термине «политические технологии» — а именно в аналогии с промышленными технологиями, связанными с манипулированием *вещами*. В чем же заключается причина такого низведения человека до уровня вещи в сфере политики, и, следовательно, того презрения к политике, которое характерно для очень многих людей?

Дело в том, что в рамках индустриальной цивилизации в центре политической борьбы находились, как правило, объективно непримиримые, антагонистические частные интересы больших групп людей, и, прежде всего, классовые интересы. Стремление навязать свою волю противоположному классу, манипулировать его представителями с такой же легкостью, как и вещами, как раз и вело с неизбежностью к диктатуре. Поскольку классовый антагонизм неотъемлем от индустриальной цивилизации, неотъемлема от нее и диктатура.

Усложнение социальной структуры в процессе перехода к постиндустриальному обществу не отменило классового антагонизма, но вместе с тем постепенно сделало весьма проблематичным осуществление диктатуры в любой ее форме, в том числе и в цивилизованных (без кавычек), т.е. демократических формах. (Никакая цивилизация не может быть идеальной, но демократия является оптимальным политическим решением для индустриального общества, той формой диктатуры, которая содержит в себе зародыш отрицания всякой диктатуры). Разнообразные диктатуры еще цепляются за существование, но эта борьба требует от них всё больше денег, интеллекта и творческой энергии.

Более того, в усложняющемся обществе старые политические структуры становятся всё более неэффективными, неспособными нести увели-

чивающийся «груз» решений. В связи с этим возникает необходимость серьезного усовершенствования демократии, введения элементов прямой демократии и создания механизмов для широкого и открытого взаимосогласования политических решений. Последнее в принципе возможно не только по причине внедрения в повседневную жизнь новых технологий (в собственном смысле этого слова), позволяющих быстро достигать консенсуса (и, прежде всего, здесь речь должна идти о компьютерных сетях), но и по причине той особой роли, которую играют в постиндустриальной цивилизации неантагонистические, т.е. доступные для согласования, противоречия. Более того, антагонистические противоречия должны быть постепенно ликвидированы.

Также и с марксистской точки зрения общество в своем историческом развитии с необходимостью приходит к такому этапу, на котором «источник развития — социальные противоречия, противоречивые тенденции — существует в новой, неантагонистической форме. ...На смену классовому антагонизму, побуждающему большие группы людей к противоборствующей деятельности, приходят противоречия иной природы, осознание и использование которых является более сложным. Неантагонистические противоречия, хотя и не рожают столь сильную дивергенцию в направлении действий людей, как это было при антагонизме, но создают известные трудности в области активизации деятельности больших групп»<sup>1</sup>. Последний фактор является зачастую решающим для политической жизни. Новая, сильно фрагментированная социальная структура порождает великое множество очень специфичных политических требований, реагировать на которые власть часто не успевает. Дело в том, что старые политические институты ориентированы исключительно на манипулирование большими группами и даже, как правило, на создание большинства, возможность сколачивания которого становится в современном обществе всё более эфемерной.

Вопрос о соотношении на данный момент антагонистических и неантагонистических противоречий остается открытым. Тем не менее, существует тенденция постепенной ликвидации антагонистических противоречий. Устранение этих противоречий по сути кладет конец любой форме диктатуры. Вместе с тем, усложнение социальной структуры и соответствующий ему *рост неантагонистических противоречий* отражаются и на политической структуре, обуславливают вовлеченность в политику практически всех заинтересованных граждан. Таким образом, наступивший век ни в коем случае нельзя считать веком увядания политической сферы общественной жизни. Более того, политика, очевидно, примет более сложную форму, из «черно-белой» превратится в «многоцветную». Для современной цивилизации XXI век — это в том числе и век сложной, разнообразной политики.

1. Оконская Н.Б. Социальная ступень единого, закономерного мирового процесса // Концепция единого, закономерного мирового процесса и современность. Пермь, 1989. С.106

## ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА

Анализируя ситуацию, сложившуюся сегодня в нашем обществе, нельзя не отметить, что резкая критика «идеологии марксизма-ленинизма» привела к формированию резко негативного отношения к идеологическим проблемам и идеологии вообще. Можно даже говорить о своеобразном российском варианте теории деидеологизации. Тезис о необходимости «деидеологизации» всех сфер жизни общества получил настолько широкое распространение, что в качестве ее адептов выступают и новоиспеченные политические «лидеры», и «радикальные» журналисты, публицисты, артисты и т. д.

Но то, что простительно работникам «легкого жанра», непростительно ученым — философам, социологам, политологам, правоведам и т. д. Ведь у общества не может быть «нормального» будущего, если нет идеалов в «настоящем». Из всего сказанного следует: дилемма «нужна или не нужна» идеология современной демократической России, многочисленные доводы «за» и «против» требуют более или менее внятного (научного, а не только чисто пропагандистского и «эмоционального») ответа наших обществоведов. Если говорить о теоретико-методологических основаниях существования этой дилеммы, то они, как это ни странно будет звучать, сформировались в рамках марксизма.

Анализируя марксистскую концепцию идеологии, взгляды на нее Маркса, Энгельса, Ленина и, в особенности, ряда видных представителей западного марксизма, мы хотели бы обратить внимание на один существенный момент. Несмотря на то, что последние, несомненно, «были марксистами», они, тем не менее, пытались «встроить» в марксизм другой, зачастую весьма далекий от него, теоретико-методологический инструментарий. Так, например, Д. Лукач, рассматривая проблему идеологии и ее роли, функций в обществе (в первую очередь — в классовой борьбе), использовал многие идеи Г. Зиммеля и В. Дильтея, А. Грамши, положения философии Б. Кроче и Н. Макиавелли, Л. Альтюссера, соответственно, постоянно ссылаясь на Б. Спинозу и З. Фрейда. Было ли это случайным, можно ли объяснить все эти «включения» какими-то «национальными предпочтениями» или «личными симпатиями»? И можно ли этим объяснить ту полярность в понимании идеологии, ее содержания, форм существования, функций, которая характерна для теоретиков, работающих в едином марксистском «поле»?

Как нам представляется, дилемма идеологии как вторичной, обусловленной экономическими условиями формы общественного сознания и, одновременно — важнейшего фактора, оказывающего серьезное влияние на развитие общества (в том числе — его экономической сферы), связана с заявленной Марксом и Энгельсом, но так и до конца не решенной пробле-

мой единого объяснительного принципа причинности в истории. При этом в работах Маркса и Энгельса явно прослеживается наличие дихотомии двух «параллельных» типов причинности.

Первым, в качестве основной движущей силы истории, считается противоречие между производительными силами и производственными отношениями, что продемонстрировано в 1859 г. в «Предисловии». К критике политической экономии», вторым — классовая борьба («Манифест коммунистической партии»). В последнем случае, такая борьба как сознательная деятельность имеет в качестве своего «двигателя» осознание своих интересов, своего положения и стремление, на основе «верной, научной теории», к изменению этого положения.

Именно в соответствии с этой дихотомией и возникло два направления в понимании идеологии: с одной стороны, она предстала как второстепенный фактор исторических перемен (в первую очередь Плеханов и, частично, Альтюссер), с другой — как один из решающих условий успешной «сознательной» классовой борьбы (Ленин, Богданов, Грамши). И именно эта теоретико-методологическая антиномия обусловила невозможность ее решения средствами самого марксизма. В его рамках, редуцируя возможности преодоления этой антиномии к основному вопросу философии, признавая «и то и другое» как «равноправное», сам марксизм предстает как исторически-конкретная форма дуализма.

С этих же позиций, «ленинская диалектика» пытающаяся «схватить процесс», в котором «противоположности постоянно меняются местами» предстает как «произвол», «извращение диалектического метода», на что обращали внимание еще Г. Плеханов и А. Богданов. Поэтому политические антиномии «экономизм-волютаризм» и основанная на них практическая деятельность (прежде всего — по «революционному преобразованию» общественных отношений) представляли не что иное, как две, возможные (и равноправные) дедукции из «наследия Маркса». По отношению к идеологии это проявилось в антиномии «идеология как ложное сознание — идеология как наука» и в соответствующем, полярно-противоположном определении содержания понятия «идеология», ее роли и функций в общественной жизни.

Тем не менее, в западном марксизме и в немарксистской литературе предпринимались достаточно эффективные попытки разрешения этой антиномии. При этом, если марксисты, «обогащая» свои концепции привлечением идей, позаимствованных «со стороны» и, одновременно, реализуя латентные самому марксизму представления о роли «идей в революции», то немарксистский подход продолжил известную линию Просвещения. Точкой пересечения этих линий развития философской мысли стало «нейтральное» рассмотрение идеологии как формы культуры.

Так, например, такой видный теоретик марксизма как А. Грамши, рассматривая общество как систему, состоящую из трех уровней — экономического, политического и гражданского, считает, что конкретно-историческое единство этих уровней предполагает определенный режим равновесия, согласия между ними. Важнейшую роль в обеспечении этого «согласия» играет идеология как более или менее систематическое вос-

произведение в виде политических, правовых, этических, эстетических идей и концепций, программ, литературных и художественных произведений и т. д., определенного видения проблемы баланса, полномочий и прерогатив государства и его институтов с одной стороны и сферы гражданского общества, где эти полномочия заканчиваются, с другой. Предложении своего варианта режима взаимодействия экономического, политического и гражданского общества. А поскольку в условиях государства сосредоточены практически все возможности культурного воздействия, постольку «гегемония пролетариата» не может быть достигнута исключительно насильственными средствами, но постоянной идеологической (культурной) деятельностью класса и его партии. Такая деятельность должна способствовать осуществлению «интеллектуально-моральной реформы», результатом которой должна стать «органическая идеология» как выражение «общих», «универсальных» общечеловеческих ценностей культуры.

В более поздний период, некоторые положения концепции идеологии как формы культуры А. Грамши были развиты М. Хоркхаймером и Т. Адорно рассматрившими роль такого источника формирования и распространения идеологии как средства массовой информации. С их точки зрения, «индустрия культуры» создает новую форму идеологии современного общества. Производство и распространение громадного количества стандартизированной массовой культуры приводит к формированию «массовой идеологии» уводящей людей от реальности и ослабляющей их способность и стремление к самостоятельному критическому анализу социальных проблем. Данный подход привел к пониманию идеологии как общего механизма социализации, в ходе которой индивиды осознают себя в качестве субъектов общественной деятельности.

Свою «немарксистскую» версию идеологии как формы культуры предложил З. Фрейд. Каждый индивид (а значит и все люди) рассматриваются им с точки зрения влечений — как наделенные желанием существа, получившие определенную психическую структуру в раннем детстве, под влиянием семейных отношений. Отсюда следует, что все неврозы «взрослых» — это глубоко запрятанные «детские страхи», а поведение личности в обществе есть не что иное, как реализация подспудных влечений к «свободе» от тирании семьи.

Но это свобода не может быть достигнута потому, что она есть «свобода биологического», которое и ограничивается обществом, соответствующими механизмами культуры, обуздывающими эту свободу. Сознание человека и его поведение, как и сознание общества в целом оказывается полем битвы двух влечений — эроса и агрессивности и эта борьба вечна. Согласно этому взгляду, общество всегда находится в состоянии невроза, связанного с этой борьбой и должно, в той или иной степени, ограничивать свободу, создавая специфические социальные институты — государство, прежде всего, и определенные способы воздействия на сознание. Для Фрейда, будущее цивилизации зависит от того, удастся ли развитию культуры и в какой мере, обуздать «первичные позывы агрессии и эроса», нарушающих и ставящих под сомнение «сосуществование

индивидов» в обществе. С этой точки зрения, идеология выступает важным *средством культурной репрессии, противостоящей стремлению к инстинктивной эмансипации, ведущей в «животное прошлое»*. Поэтому любая, даже примитивная «ранняя» идеология выступает формой культуры и выполняет важную функцию — функцию подавления инстинктов, формируя представления об «идеальном варианте» взаимных обязательств (общества и индивида) и поддерживая определенный режим функционирования соответствующих институтов — религии (церковь), морали (семья) и права (государство).

Таким образом, рассмотрение идеологии в ее «культурологическом аспекте» как формы существования и реализации культуры имеет на наш взгляд, «право на существование» как один из вариантов преодоления вышеуказанной «идеологической антиномии».

По крайней мере, такой подход позволяет перейти от стереотипов «классового анализа», неизбежно ограничивающего ее содержание, функции и даже время существования («эксплуататорское общество») и сводящего идеологию к «ложному сознанию», которое нужно «преодолеть», «разрушить», «отбросить» и т. д., к становлению научной концепции идеологии как сложного по форме, содержанию, функциям феномена, играющего важную роль в жизни общества.

**А. В. Грибакин**

*Екатеринбург*

## **ПРАВО КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ**

Начну с отрицательной, но перспективной констатации: на философском исследовательском поле, связанном с анализом роли права, юридического закона в жизненной судьбе, общественном самочувствии индивидов, в культуре со всей очевидностью обозначился глубокий провал. Надо открыто признать огромное отставание философии от запросов как практики так и самой теории в осмыслении такого фундаментального явления социума, каким является право. Чаше всего философы и социологи относительно его природы и сущности на свой лад повторяют истины, найденные юристами. Активно используют понятия, категории, сформулированные в рамках юридических концепций государства и права. Философия права как специфическая отрасль мировоззренческого и методологического знания многие десятилетия оставалась в забвении. А между тем в развернувшейся после августа 1991г. очередной российской социальной революции вопрос о правах и свободах граждан стал одним из ключевых. Конкретным содержанием наполняется право собственности, свобода распространения информации и др. Ситуация требовала оперативного осмысления, к которому, как оказалось, философы не были готовы, чем и незамедлили воспользоваться юристы-теоретики, теологи, ду-



ховенство. Первые заявили свои претензии на философию права, объявив ее юридической наукой, а вторые, поддержанные государственными структурами, средствами массовой информации, своими быстро растущими количественно фалангами захватывают ведущие позиции в идеологической работе, воспитании. Страна «свихнулась» в религию.

Перспективность описанной ситуации состоит в том, что она в нынешних неординарных условиях, как в России, так и в мире в целом открывает по-существу неограниченный простор философским исследованиям права. Я не хочу сказать, что нам надо начинать с нуля. В конце концов, есть глубокие концепции И.Канта, Г.Гегеля, К.Маркса и других мыслителей. Но нельзя забывать о времени, когда были опубликованы их работы. Скажем, сможет ли современный физик успешно решать актуальные проблемы «своей» науки, штудиря труды, вышедшие в свет 200 лет тому назад? А между тем философы, очевидно, уверенные в наличии в классических сочинениях скрытого потаенного смысла, благоговейно всматриваются в их «священные» строки, буквы, запятые, разыскивая там ответы на животрепещущие вопросы общественного развития конца второго тысячелетия.

В теоретическом осмыслении права видное место всегда занимала категория «естественное право». Источники естественного права, их каталог, состав трактовались по-разному: 1) как идущие от биологической природы человека, его разума; утверждается, что естественные законы вечны, необходимы так же как законы логики, даже Бог не в состоянии изменить их, право сделать неправом; 2) вечные естественные законы человеческого существования вложенные в сердца людей Богом; 3) высшая форма права, сущностно связанная с порядком в мироздании, космосе, являющаяся критерием обоснованности и оправданности положительного права, исходящего от государственных структур.

Размышления над текстами философской классики и многочисленных комментариев к ним позволяют сделать вывод о том, что естественного права как «права» никогда не было и нет. Концепция естественного права есть идеологема. Иными словами, речь идет о некоторой исторически подвижной сумме идеологических и пропагандистских представлений о существовании, достоинстве человека. Поскольку человек динамичен, изменяются внешние условия его бытия, то, понятно, представления о том, как следует ему жить, не могут быть застывшими. Так, если каталог существенных прав человека у первых исследователей данного феномена включал до десятка наименований, то у современных — до сотни. Надо ли это обстоятельство оценивать так, что Бог, Природа продолжают продуцировать естественные права человека и одаривают ими людей? Идеологема «естественного права» универсальна и высоко эффективна. Она вполне успешно используется для обоснования противоположных интересов. Так, философы Нового времени целенаправленно и напористо применяли ее для борьбы с феодальными привилегиями, обоснования равенства людей. В нашей стране она сориентирована на оправдание социальной дифференциации, имущественных различий россиян.

Сегодня отечественные ученые отказались от отождествления права и юридического закона, что создало новую проблемную ситуацию в юриспруденции. Теперь требуется внятно сказать, что собой представляет право как не закон, какова его природа, происхождение, как оно соотносится с юридическим законодательством, закрепляющим санкционированные или установленные государством правила, нормы регулирующие общественные отношения, поведение индивидов. Для ответа на эти вопросы уже опубликованы труды, поражающие скорее своим объемом, но не качеством предложенных в них решений. И это не случайно. Юриспруденция по определению призвана заниматься текущим законодательством, а что сверх того, то для нее — от лукавого, к числу которых в социуме относится и право как объективно формирующийся в самой реальной жизнедеятельности индивидов феномен.

В целях решения возникшей проблемной ситуации предлагаю три вопроса, связанные с природой и сущностью права, правового регулирования: 1) почему (как) возможно право; 2) почему (как) возможно юридическое регулирование общественных отношений, поведения индивидов; 3) почему (как) возможна трансформация права как объективного образования в юридический закон как субъективное явление.

В качестве гипотезы я выдвигаю следующие положения: а) в отечественной культуре, в языке русского народа слово «право» изначально означало не правила, не нормы поведения, а нечто совсем другое, являющееся результатом активности индивидов; б) право есть возникающее на основе **опредмечивания** людьми своих субстанциональных качеств (тело, потребности, способности, знания, умения, воля, вера) основательное притязание индивидов. Объектом притязания могут быть любые вещи, предметы, ценности, в которых объективированы сущностные силы индивида и которые в состоянии удовлетворить его разнообразные потребности. Субъектом права может быть человеческий индивид или социальный индивид (общность, коллектив). Притязания индивида основательны, т.е. обеспечены его собственными усилиями, вложением личных сил и средств. Вот почему сделанное (полученное) по праву есть справедливость. Неосновательное притязание есть произвол, который иногда называют кулачным правом. Индивиды не получают права из «рук» законодателя как подарок, благодеяние. Право создается самими индивидами. Право непредметно, оно ни в каком виде не является чувственно воспринимаемой вещью. Право есть особое отношение, связь между индивидом и вещью, предметом; в) как результат объективирования, опредмечивания индивидами своих родовых сущностных сил право материально подобно тому, как **материальна** гравитация в физическом мире. Право есть **социальная гравитация** между индивидами, между ними и вещами, что и «увязывает» их в единое целое, в общество, социум; г) использование слова «право» для обозначения юридических законов, принятых государством, начатое в России в середине XIX века, стало своеобразной «лингвистической ловушкой», выполняющей идеологические, пропагандистские задачи. Гражданам внушается, что исходящие от государства акты есть право, т.е. изначально, по своей природе нечто правильное, справед-

ливое, правое, правда, правящее, православное, одним словом истинное; д) в названном мною смысле «право», исторически появившись раньше, чем государство, мораль, юридические законы, сыграло непреходящую роль в становлении личности, в размытии первобытной коллективности; е) мораль, юридические законы стали средством защиты права, способом его существования. В юридических законах право деперсонализируется, обезличивается, т.е. отчуждается. Действующее законодательство есть **отчужденное право**. А поэтому «борьба за право» есть преодоление его отчуждения, «возврат» права его создателю — индивидам.

Возникнув в первобытном обществе, право как основательное притязание на вещи и услуги оказалось мощной материально-духовной силой, начавшей «цепочку» социально-творческих нововведений, взорвавших тот строй, в котором «проросло». С образованием государства право как основательное притязание отчуждается от его создателей, носителей-индивидов и в форме юридического закона, поддержанного средствами принуждения, возвращается к своему источнику, но уже в качестве внешнего обязательного к исполнению фактора жизнедеятельности.

Почему (как) возможно регулирование общественных отношений с помощью юридических законов. Есть внутренняя связь между трансформацией, «переводом» права в юридический закон и условиями, обстоятельствами, обеспечивающими возможность регулирования поведения индивидов.

Таких условий, на мой взгляд, два: нормативность общественной жизни и «управляемость» индивидов. Общественная жизнь, сама по себе нормативна, происходящие в ней события, явления, процессы, факты имеют меру, пропорции, некоторый воспроизводящийся масштаб, благодаря чему они и обретают свою качественную определенность. В свою очередь нормативность социума обусловлена целой серией факторов. Она не является случайной. Назову некоторые из них: 1) устойчивость параметров человеческого тела; 2) возобновимость, повторяемость индивидуальных и групповых потребностей; 3) конечность индивидуальной человеческой жизни; 4) устойчивость, долговечность предметов культуры; 5) повторяемость ролей, статусов, положений, ситуаций. Если бы общественной жизни объективно ни были присущи мерность, пропорциональность, гармоничность, соразмерность, относительное постоянство, то регулирование общественных отношений с помощью юридического закона было бы в принципе невозможно. Исторически процесс **нормофикации** общественной жизни начинается с возникновения у индивидов основательного притязания в результате опредмечивания ими своих субстанциональных качеств и продолжается в настоящее время. Нормофикация происходит за пределами юридической сферы, составляющие ее содержание события, факты до поры до времени безразличны для юридического закона. В сущности нормофицирование как общественный процесс есть типизирование **действий** индивидов, **результатов** их жизнедеятельности и **ценностных** ориентаций. Смысл и конечный результат нормофикации состоят в том, чтобы право как основательное притязание индивида было «поднято» из **криптоционной реальности** в визуальную, сделалось из-

вестно всем. Как результат опредмечивания субстанциональных качеств право является достоянием индивида, выражает его притязания на вещи или услуги. А раз так, то о праве индивида либо никто не знает, и оно остается тайной индивида, либо о его (права) существовании другие догадываются (знают). Но поскольку право индивида, допустим, идет вразрез с интересами других, они делают вид, что права данного индивида нет. В итоге индивид остается один на один со своим правом, а в такой ситуации право не является еще правом. Право индивида реально, имеет значение только при соотнесении его с интересами других индивидов. Вне связи интересов данного индивида с запросами всех остальных людей его право бессмысленно.

Следовательно, чтобы право индивида как его основательное притязание стало действительным, оно нуждается в признании его другими индивидами, группами, т.е. в легитимации. Культурными формами легитимации права индивидов стали сначала мораль, а затем и юридический закон.

А. И. Ложкарев

Екатеринбург

## АРМИЯ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Социально-политические процессы, происходящие в современном российском обществе, сложны, противоречивы и требуют глубокого осмысления.

В частности, прогнозируя дальнейшее развитие России, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой политической культуры. Традиционно политическую культуру определяют как *относительно устойчивую систему исторически сложившихся ценностей, традиций, взглядов, идей, установок, убеждений, представлений, образов поведения и функционирования, проявляющихся в непосредственной деятельности субъектов политического процесса и тем самым обеспечивающую воспроизводство политической жизни на основе преемственности*(1).

К числу факторов (или «агентов») политической культуры следует, в числе прочих, отнести и такой политический институт, как армия. Рассматривать влияние армии на формирование политической культуры общества как процесс, не претерпевающий изменений, по меньшей мере, не объективно.

Степень воздействия армии на политическую культуру, несомненно, различна и зависит от многих факторов, а в первую очередь, от самого общества, типа его политической составляющей.

В странах традиционной демократии, где в силу исторических обстоятельств не сложилась милитаристская традиция, армия, как правило, не играла конституирующей роли в политической и культурной жизни общества. Совершенно по другому складываются отношения армии и общества в странах с авторитарными и тоталитарными режимами, ибо сам дух армейской казармы близок духу тоталитарного государства. Царящие в войсках нравы активно распространяются и всячески пропагандируются в обществе, влияют на отношение людей к базовым политическим ценностям, формируют национальное самосознание. Армия выступает в качестве той силы, принципы, нормы и модели деятельности которой переносятся с большими или меньшими изменениями на мир политики, на политическую жизнь (единоначалие, действие «по команде», ограниченная демократия, унификация и строгая регламентация общественной жизни, ориентация на силовое разрешение политических проблем, ограничение информации и т.д.)

Так, многонациональные армии Российской и Германской империй времен первой Мировой войны подготовили не мало политических лидеров для тоталитарных режимов 30-40-х годов. Такие режимы культивировали армейскую субординацию и чинопочитание не только в вооруженных силах, но и на гражданской службе.

Строгая иерархичность, отсутствие общественного контроля, безоговорочное подчинение приказам начальников, связь материального положения не с результатом труда, а с чином и должностью, дисциплина в качестве опорной плиты всей политической системы общества — все это было характерно и для армейского полка и для министерского департамента.

Например, важной особенностью государственного устройства царской России была практика назначения генералов и офицеров на ключевые посты в государственной администрации. Так, в 1853 году из 55 членов Государственного совета 27 были генералами, из 13 министров 8 имели тот же чин, а Сенат на треть состоял из военных. Из 58 губернаторов на 1 января 1853 года 30 носили гвардейский или армейский мундир (2).

Интересна в этой связи деятельность российского руководства, активно выдвигающего на посты представителей президента РФ в различных регионах бывших представителей силовых структур. Да и среди губернаторов неуклонно растет число бывших военных, оказывающих в силу своего положения, серьезное влияние на политическую жизнь.

Несмотря на обвинения в излишней или «тотальной» «идеологизации», Советская Армия никогда не стремилась активно влиять на политические процессы в обществе, что характерно и для нынешней Российской Армии. В то же время, положение армии, оказавшейся, по меткому выражению публициста, «собакой, сидящей на цепи возле сгоревшего дома», оставшейся один на один с многочисленными проблемами, не способствует политической стабильности в военной среде.

Продолжает существовать тенденция организационного оформления политической активности военных — движение «Военные за демокра-

тию», Союз офицеров, ветеранские организации различных толков, их политическое влияние на армию России не столь масштабно, но и не слабо.

Как сложившийся и достаточно автономный институт общества, вооруженные силы в состоянии оказывать серьезное воздействие и на конкретную личность, корректируя, а, зачастую, и формируя её политическую культуру. Речь при этом идет о своеобразном, объективном «включении» тысяч людей в политический процесс, проводимом в интересах не какой-то одной социальной группы или партии, а всего общества и государства.

Именно в армии индивид (часто впервые) непосредственно и прямо приобщается к миру политики, выполняя важнейшую, политическую по сути, функцию — защиту Отечества, что не может не влиять на его политическую культуру.

Именно «армейская школа», с одной стороны, ориентирует личность на усвоение наиболее значимых политических ценностей данного общества, одновременно создавая для этого необходимые условия (налаженная система воспитательной работы, наличие пропагандистского аппарата и т.д.). Более того, сам уклад армейской жизни, основанный на необходимости морально-психологической сплоченности, духе товарищества и взаимопомощи, дисциплинированности, также способствует формированию важнейших слагаемых политической культуры, качеств и навыков поведения, необходимых, в том числе, для действий в политическом поле.

Вместе с тем, совпадение по времени социально-экономических и военно-реформаторских преобразований обусловило необходимость коренного изменения самого механизма формирования политической культуры военнослужащих (или воздействия на этот процесс).

По данным социологических исследований, в среде потенциальных военных значительно изменилось отношение к таким непреходящим духовно-политическим ценностям, как Отечество и необходимость его защиты, патриотизм, верность героическим традициям, долг, честь, достоинство, готовность самопожертвования. По сути, отсутствует и «становой хребет» формирования воина-гражданина — общенациональная идея, понимаемая и принимаемая хотя бы большей частью общества. Провозглашение так называемых «государственно-патриотических ценностей», не подкрепленное надежными социальными гарантиями, носит абстрактный характер, и не находит отклика у значительного числа военнослужащих, а значит и сами эти ценности зачастую не «срабатывают», их несомненный воспитательный потенциал далек от полной реализации. Не достигает своего эффекта и чрезмерное культивирование религиозных мотивов и канонов как регулятор поведения военнослужащих.

Несомненно, что формирование политической культуры в вооруженных силах — всеобщее средство воздействия на политическую культуру общества в целом. Вводя параметры политики и политической культуры во внутренний мир военнослужащего, мы обеспечиваем предсказуемое политическое поведение значительной части наших сограждан и сохранение политической целостности всей нации.

Армия — специфический фактор формирования политической культуры, процесс воздействия её на общество противоречив и не однозначен. Обладая собственным механизмом приобщения молодых людей к решению общегосударственных задач, круто меняя ментальные характеристики личности, военная среда «переплавляет» очередное пополнение в направлении важном как для личности, так и для общества в целом.

1. Политология. М., 1998.

2. *Лапин В.* Если не военные, то было бы плохо. Родина. 1993. №1.

**Е. В. Князева**

*Екатеринбург*

## **ГЕРМЕНЕВТИКА ДОГОВОРА**

Герменевтика — теория понимания человеческой мысли, выраженной в тексте, слове культуры. Исторически герменевтика берет свое начало из опыта интерпретации Слова священных книг религии. В средние века герменевтика получает свое теоретически системное воплощение в системе схоластической философии. В эпоху Реформации предметом герменевтических интерпретаций стали правовые нормы общества, выводимые из буквы и духа Священного Писания. В философии нашего времени, начиная с философии Дильтея, герменевтика приобретает наряду с инструментальным своим значением (теория интерпретации и понимания смысла исследуемого текста) дополнительное — философски глубинное значение — понимание становится структурно образующим началом человеческого бытия.

Для нас герменевтика является отличным методологическим инструментом осмысления теоретических и практических проблем гражданского права. Основные схемы герменевтического мышления являются своеобразной матрицей теоретического существования правосознания, а герменевтический опыт интерпретации текста является условием практического развития правосознания, его интерпретирующей (толкование нормы закона) функции.

Целенаправленное исследование договора с использованием специфической техники юридической герменевтики через призму определенной философской методологии еще не велось. И причина этого — не в отсутствии зрелости исследовательской мысли, а в том, что проблема договора встала во всей своей актуальности только в последнее время. Период эмпирического, экстенсивного освоения сложной проблематики договора только сейчас подошел к своему промежуточному рубежу, за которым стоит необходимость более глубокого, интенсивного, теоретического исследования вопросов договора, стоит проблема его понятийного толкования — проблема герменевтики договора.

Герменевтика договора, в узком смысле слова, есть понимание, разумная интерпретация (толкование) текста договора или, говоря иными словами, герменевтика договора есть толкование текста договора с позиции контекста (реального осуществления договорных правоотношений).

Цель герменевтики договора — выявить понятийную суть договора, проявить исходные мыслительные начала его проблем и на основе этой теории (идеи договора) выстроить адекватно действующую юридическую технику толкования его практических спорных вопросов. Герменевтика договора есть производное от теории (идеи) договора, есть понимающее действие теории договора. Поэтому цель герменевтики договора — сделать ясными теоретические основания теории договора и соединить их с практическим искусством толкования проблем договорного права.

Задачи герменевтики договора:

- понимание договора как текстовой формы соглашения. Ответить на вопросы: что есть текст договора; что такое толкование юридического текста; правоприменение герменевтики; способы осуществления актов герменевтики;

- толкование процесса правового регулирования договорных отношений. Регулирование договорных отношений как соотношение реальной практики договорного процесса и договорного процесса с позиции гражданского законодательства. Теоретическое исследование реального договорного процесса с позиции догм, традиций, классики права;

- толкование динамики заключенного договора. Ответ на вопросы о месте, времени, способах исполнения договора, об изменении и расторжении договора;

- толкование обеспечения исполнения договорных обязательств (залог, неустойка, удержание, поручительство, банковская гарантия, задаток);

- толкование арбитражной деятельности. Оценка договорных споров с точки зрения конфликтологии. Проблема недействительности договора. Вопросы защиты кредитора и слабой стороны в договоре и др.;

- толкование вопросов ответственности за нарушение договорных обязательств. Анализ форм, оснований и условий договорной ответственности.

Проблемы, с которыми сталкивается герменевтика договора:

Онтологические. Сложность понимаемого предмета проистекает из сложности самой реальности, бытия договора. Договор — некая интегративная, фундаментальная данность юридической реальности. Поэтому ее суть скрыта в глубине правоотношений, связана с проявлением неких исходных начал регулятивной, разумной деятельности права (обязывания, запретов, дозволений). Явленная форма договора весьма динамична, так как в условиях динамичного рыночного общества подвижны и правоотношения людей. Договор как сделка по поводу имущественного обязательства выступает в форме товарно-денежных отношений и потому несет на себе «обман» превращенной формы, груз товарного фетишизма.

Гносеологические. Сводятся к выбору философской теории и метода, с позиции которых достигается истинное и потому плодотворное толкование сложной и противоречивой реальности договора.



Сложность нахождения верной философской методологии, с позиции которой осуществляется толкование проблем договора в том, что мы встречаемся с плюрализмом философских взглядов, с их противоречивостью. Но главная сложность выбора не в том, что из многообразия философских теорий надо выбрать что-то одно, а в том, что выбрать надо понимающую философию. Ту философию, которая дает нам идею договора — совершенное знание о договоре. Идея есть гносеологический идеал знания, так как несет в себе теоретическую зрелость и практическую ответственность знания, разрешает противоречие между идеалом и действительностью, между теорией права и практикой.

Понимание, выступающее в действии идеи — бытийственно, исторично, субъективно лично. Социальное бытие, запечатленное в модели договора-правоотношения, обретает через идею договора динамизм, развитие истории и вариативность, непредсказуемость свободной воли контрагентов договорного отношения. Герменевтика договора есть действующий разум его. Этот разум должен быть: 1) историчным — соответствовать духу времени, 2) практичным — соответствовать интересам свободной воли отдельно взятого человека. Поэтому философия, с позиции которой мы осуществляем толкование договора, должна соответствовать духу времени, идеологии, ведущей исторической силе общества и не противоречить устремлениям свободной воли человека.

**В. В. Осетров**

*Екатеринбург*

## **СЕМЬЯ КАК ТОЧКА ПЕРЕСЕЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Известный религиозный философ Л.П. Карсавин говорил, что культура есть отражение всеединства человека. При этом, правда, добавлял, что достижения культуры есть нарушение этого всеединства<sup>1</sup>. Таким образом, в культуре заложено нечто, что является выражением общности всех людей, но, достигнув этого общего, человек неизбежно выделяется из единого ряда людей, да и достичь этого состояния он может, только, проявляя свою индивидуальность. Вероятно, стремление индивидуализироваться, выделиться и есть это всеобщее, что соединяет всех людей, делает их похожими друг на друга, в этой своей непохожести.

Конечно, культура прежде всего связана с человеком, это есть нечто, что отличает человека в этом мире от всех остальных живых существ и природных явлений. Первоначальное значение слова культура — возделывание, уход, улучшение, подразумевающее обработку земли и связанное с земледелием приобрело качественно новый оттенок. Если это и возделывание, то возделывание человеком самого себя и всего того, что его (то есть человека) окружает.

Цивилизация же есть форма организации человечества и его отдельных сообществ. Недаром цивилизация ставится в один ряд с государством и обществом. Цивилизация — это некое упорядочение человеческой жизни. И при том это, скорее всего, упорядочение именно материальной жизни человека, облегчение и удовлетворение материальных запросов человека, обеспечение его комфорта и безопасности.

Размышляя над понятиями «цивилизация» и «культура», мы можем отметить, что на первый взгляд цивилизация — это стремление к стабильности, а культура — это постоянное изменение, основанное на преемственности. И в силу парадоксальности, свойственной всему, чего касается человек, получается, что «культура», памятники культуры, символы культуры давно ушедших народов и эпох, сохраняются до наших дней, оказывают большое, часто неочевидное, влияние на другие культуры, на представителей других культур. В тоже время как погибшие цивилизации не оказывают сколько-нибудь значимого воздействия на цивилизации иных времен и народов.

Влияние красоты золотых украшений скифов, совершенства египетских пирамид, мудрости трудов Платона и Аристотеля на современную культуру неоспоримо. Тогда как трудно говорить о значимости племенного общественного устройства скифов или государственного управления индейцев майя для цивилизаций последующих времён и народов.

Таким образом, являясь образцом изменчивости, постоянных перемен культура может быть и примером стабильности и преемственности. Быть может, это связано с тем, что носителем культуры в первую очередь и в конечном счете является человек и продукты его деятельности, а носителем основ цивилизации выступает сообщество людей. Уничтожить одного человека легче, чем государство или народ, но уничтожить *всех* людей этого государства или народа гораздо трудней, чем разрушить само государство или рассеять по земле даже многочисленный народ или племя. Примером передачи исторической и культурной памяти, может послужить Византия, которая успела подготовить культурного преемника в лице русской православной культуры. Византийская цивилизация погибла под ударами внешнего врага, но византийская культура сохранила себя, конечно, не в полном объёме, в памяти культуры России, прежде всего, в памяти церковной православной культуры.

Конечно, один человек не способен сохранить для истории, для последующих поколений даже малого объёма культурной памяти и традиций, ибо человек не вечен. Для этого ему необходимо, чтобы было кому передать свои знания, своё мастерство, и желательно, чтобы это был естественный преемник, который, что называется с «молоком матери» впитал бы в себя все это. Лучшей организационной формой для этого является семья. Она представляется и необходимой и достаточной для сохранения, функционирования и развития культурных традиций, самой культуры. Семья является в каком-то смысле сосредоточением как культурных, так и цивилизационных форм. С семьёй связана одна из важнейших функций культуры по отношению к отдельному человеку. Культура — это система, позволяющая человеку адаптироваться к определённым условиям

жизни общества. Человек, ребёнок, осваивая язык, нормы поведения, духовное и материальное богатство, тем самым приспосабливается к самостоятельной жизни в обществе. Идеальным местом для подобной адаптации к окружающему миру выступает семья, где этот процесс происходит наиболее естественно.

Хотелось бы, зафиксировать внимание на такой особенности адаптации, как приведение системы в стабильное состояние, и сохранение этой стабильности. Системой, в данном случае, выступает семья. Для нас семья — это прежде всего тот элемент, та структура общества, где присутствует несколько поколений людей, безусловно, находящихся в родственных отношениях (т.е. родители и дети, братья и сёстры разного возраста, деды и внуки — люди разных поколений, разного социального и культурного опыта) друг с другом. Это взаимодействие людей, разных поколений, разного социального и культурного опыта, очень важно для понимания адаптационных характеристик семьи. Культурной адаптацией мы называем способность семьи, таким образом, реагировать на появление инокультурных, иноязычных явлений, либо на появление каких-то иного рода новшеств, что при этом сохраняется стабильность самой семьи как системы, а также сохраняется национальная культура и не утрачивается национальное самосознание (менталитет). Эта способность семьи поддерживать внутреннюю стабильность благотворно влияет и на стабильность общества и государства, и на стабильность культуры.

Отдельный человек, индивид, особенно, если это ребёнок, оторванный от питательной почвы культуры своей семьи, может быть легко ассимилирован инокультурной средой, либо просто утратит всякие качества культурного, цивилизованного человека (феномен «маугли»). Род, племя, народ, нация могут быть рассеяны под напором извне, и тогда они окажутся неспособными к сохранению и обеспечению функционирования культуры, и культурных традиций на родовом, национальном уровнях. Сохранение же семьи, хотя бы в неполном составе: родитель — ребёнок, старший — младший, даёт основание говорить о дальнейшей преемственности, и жизни национальной культуры как культуры семьи. Да, и в благоприятных условиях семья так же выступает гарантом сохранения национальной культуры в условиях притока инокультурных, иноязычных масс населения. Через семью происходит адаптация общества, государства, культуры к вновь возникающим, инокультурным явлениям. Семья позволяет мягко, щадяще отреагировать на появление людей иной веры, культуры, традиций, при этом сохраняя свою национальную культуру и, не утрачивая национального самосознания.

«Культура — это лишь только тоненькая яблочная скорлупа над расклеванным хаосом», — говорил Фридрих Ницше в своей книге «Злая мудрость»<sup>2</sup>, и действительно, лишь только культура отделяет, оберегает «дух» от «жизни» (в бердяевском понимании слова «жизнь»<sup>3</sup>). И в таком понимании культура и цивилизация выступают как явления противостоящие. Будь то О. Шпенглер или Н.А. Бердяев, Ф. Ницше или В.В. Розанов, все они говорят о губительности для высокой культуры торжества идеалов цивилизованности, ведь, когда на первый план выходят интере-

сы технической организации «лучшей жизни», культура либо отменяется, как что-то иррациональное и ненужное, либо ей стремятся придать прагматический, «...утилитарный, <реалистический>, т.е. цивилизаторский, уклон»<sup>4</sup>. Еще кн. Н.С. Трубецкой считал, что термин «цивилизация» употребляемый европейцами, им собственно говоря и принадлежит, т.е. «цивилизация», «цивилизованность» есть продукт творчества, продукт самонения западноевропейской (германо-романской) культуры. Это явление (цивилизация) не может быть перенесено в культуры других народов, без прямого ущерба для этих культур<sup>5</sup>.

Созвучны взглядам Н.С. Трубецкого и взгляды Л.Н. Гумилева. Возможность единой общемировой культуры для Гумилева, вслед за евразийцами, идея абсурдная, утопическая, осуществление которой связано с приведением всех населяющих Землю народов к единому, унифицированному человечеству, имевшему бы общие цели и устремления, что в принципе невозможно. Даже культурами Гумилев иногда называет суперэтнические общности (суперэтноты), тем самым как бы подчеркивая несхожесть культур, неслиянность их в одну мировую культуру. Цивилизация же, для Гумилева есть стадия развития культуры (или суперэтноты), на которой происходит формирование империй, происходит экспансия данной культуры на другие культуры, навязывания своего понимания мира, своего образа жизни другим народам, часто этот образ жизни бывает губителен для аборигенов. Ибо невозможность быстрой адаптации к новому, невозможность сохранения стабильности, которая складывается веками, приводит к вытеснению собственной самобытности и замене на суррогаты чужой жизни.

Призыв евразийцев, подхваченный Л.Н. Гумилевым, призыв отказаться от леденящих объятий западноевропейской культуры, как никогда актуален. При этом не нужно этот призыв воспринимать примитивно, как отказ от всякого общения и диалога. Это, скорее, отказ от того состояния русской души, которое Розанов называл «европейничьем», и с которым мы сталкиваемся каждый день и вокруг себя, и внутри себя. Это отказ от безрассудного следования за всем, что идет к нам с Запада, только потому, что это, якобы, порождение более высокой культуры. Тем более, что в России издавна сложилась традиция разделять понятия «культура» и «цивилизация», понимание того, что достижения культуры и достижения цивилизации суть не одно и то же.

1. См. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб., 1993, стр. 160-161.

2. *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1990, С.767.

3. См. *Бердяев Н.А.* Воля к жизни и воля к культуре // «На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990.

4. Там же, С.77.

5. См. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995.

6. См. *Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии. М., 1993. С.33-64.

7. *Гумилев Л.Н.* Этносфера. История людей и история природы. М., 1993. С.258.

## **КУЛЬТУРА СЕМЬИ И СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

Семья признается всеми исследователями основным носителем культурных образов, наследуемых из поколения в поколение, а также необходимым условием социализации личности.

Супружеству, семье посвящены тысячи книг и научных исследований. Одни исследователи считают, что семья — это социальная общность, основанная на браке или кровном родстве, члены которой связаны общностью быта, взаимной моральной ответственностью и взаимопомощью. Другие считают, что говорить о семье мы можем лишь при условии наличия родства, супружества и родительства. Отсутствие одного признака уже не позволяет нам говорить о семье в полном смысле слова.

Если говорить о мировоззренческом понимании сущности данного явления, то здесь также имеются различные трактовки. Теоцентризм утверждает, что семья продукт внеисторического различия. Семья — это продукт Бога, великое таинство. Натурализм чаще всего биологизирует семью, считая ее чисто биологической единицей, независимой от социальных процессов.

Социоцентрическая позиция выражается в том, что семья — категория историческая, в ней закономерно переплетаются естественно-биологические отношения с социальными. Социальные же оказывают преобладающее значение. Семья чрезвычайно деятельная сфера по реализации различных потребностей. Здесь они формируются, удовлетворяются и развиваются.

Семья, как социальная общность реализует свое бытие через определенные виды отношений: 1) социально-биологические — охватывают сферу движения численности и половозрастной структуры семьи, сексуальные связи, проблему рождаемости, планирования семьи, гигиену пола и половой жизни и т.д.;

2) хозяйственно-экономические отношения в неразрывной связи с социально-биологическими отношениями образуют материальную основу бытия семьи. В сферу их действия входят ведение домашнего хозяйства, соблюдение семейного бюджета, материальное обеспечение несовершеннолетних, нетрудоспособных и т.д.;

3) юридические отношения затрагивают сферу мотивации брака и развода, регулирования имущественных и личных прав и обязанностей супругов, отношения между родителями и детьми, наследования, взыскания алиментов, расторжение брака, раздел имущества;

4) нравственные отношения: к ним относятся любовь, долг, мужское и женское достоинство, ответственность за благополучие семьи;

5) психологические отношения — это сфера существования различных психологических миров личностей, преодоление психологических

противоречий, конфликтов, выработка психологии «Мы» в семейной жизни и т.д.;

6) эстетическое — это проблемы эстетического воспитания, эстетика поведения, речи, одежды, роль и место литературы и искусства в жизни семьи и т.д.

**ГЕНЕЗИС СЕМЬИ.** Большинство ученых, вслед за Л. Морганом, Ф. Энгельсом считают, что семья в своем развитии проходит следующие этапы: *промискуитет* — беспорядочные половые отношения; *групповой брак* — при котором несколько мужчин и несколько женщин одновременно находятся между собой в брачных отношениях; *парная семья* — постоянный, легко расторжимый союз одного мужчины и одной женщины.

Однако, по мнению ряда современных исследователей (В.М. Бахта, Н.А. Бутинова, Г.П. Григорьева, В.И. Колосницина) промискуитета вообще не существовало и что его нет даже у наших ближайших родственников — обезьян, а групповой брак не был господствующей формой. Семья, по их мнению, изначально присуща человеку, так что его можно назвать не только «человеком разумным», но и «человеком семейным».

Моногамия возникает в результате разложения родового строя и появления частной собственности. Она возникает из парного брака в связи с потребностью в сохранении, приумножении и передаче по наследству частной собственности.

Вмешательство экономики в интимные отношения между полами извратило саму сущность брачного союза. Родившийся ребенок чаще всего рассматривается не как внец супружеской любви, а прежде всего как наследник собственности. Итак союз Купидона (крылатый бог любви) и Меркурия (бога торговли) говорит о том, что исторические корни семьи лежат в экономике, а погони ее в духовной сфере. Связь материи и духа в семье нерасторжима, но соотношение этой связи меняется. Каждая эпоха вносила в этот союз свое. Конечно, во все времена бывали браки по расчету, но товарный характер любви никогда раньше не проявлялся так наглядно, как в современном буржуазном обществе. Это торжество брака по расчету, безжалостно сводящего на почве денежных соображений всех — молодых и старых, красивых и безобразных, равнодушных и страстных, можно проследить во всех капиталистических странах. И при том на основании многообразных им созданных учреждений.

Семья может рассматриваться и как социальный институт, в ней проявляются основные признаки социального института:

1. Установки и образцы поведения — это привязанность, лояльность, ответственность, уважение. 2. Символы и культовые признаки — это обручальное кольцо и брачный ритуал. 3. Утилитарные культовые черты — это дом, квартира, мебель. 4. Кодекс и установки — это семейные запреты и допущения, романтическая любовь, совместимость, индивидуализм.

В большинстве примитивных обществ семья — это единственно функционирующий институт. Единственным авторитетом является там авторитет семьи.

Брак это исторически обусловленная, санкционированная и регулируемая обществом форма отношений между мужчиной и женщиной, уста-

навливающая их права и обязанности по отношению друг к другу и к детям.

Издавна существуют многочисленные виды «семьи без брака», а также, хотя и менее разнообразные, формы «брака без семьи» — это случай, когда после заключения брака супруги по каким то причинам лишаются возможности жить совместно, вести общее хозяйство (к примеру — призыв на военную службу в Армию, миграционные процессы).

Брак — это сугубо половое по характеру отношение между мужчиной и женщиной. Круг функции брака значительно уже, чем функции семьи. Правила, устои, обычаи семьи, брака отличаются своеобразием и специфичны для каждого общества. Чаще всего семейная жизнь рассматривается с точки зрения этноцентризма.

Патриархальная характеризуется зависимостью женщины от мужчины и детей от родителей. Само слово «патриархальная» говорит о том, что главой такой семьи является старейший в роду мужчина, старик — отец — единоличный собственник всего достояния, в том числе и приданного жены. Мать семейства всегда остается на вторых ролях, ее власть основана на господстве мужа. Овдовев, она продвигается не вверх, а вниз по лестнице семейной иерархии, попадая в подчинение к старшему сыну. Ось родители-дети характеризуется абсолютной родительской властью, до брака дети бесправны. Родительское благословение является санкцией на брак. Зачастую в этих семьях отсутствует предбрачный ритуал. Подбор брачных пар зачастую осуществляют родители.

Современная модернизированная патриархальная семья характеризуется: 1) патрилокальностью, т.е. жена должна следовать за мужем. Уход в семью жены считается оскорблением отцовского рода; 2) патрилинейностью — исчисление родства осуществляется по мужской линии. Поэтому в такой семье наиболее желательным ребенком является мальчик; 3) главенством мужа — муж распоряжается экономическими ресурсами семьи, занимается распределением внутрисемейных ролей. Больше патриархальных семей сохранилось в сельской местности. Их доля составляет  $1/3$  часть.

Второй тип семьи — детоцентрический. В такой семье объединяющим стержнем являются дети. Здесь уже существует предбрачный ритуал ухаживания, женитьба осуществляется по взаимной договоренности. Родители стараются дать максимум своим детям (лучшее образование, материальные, духовные блага). Зачастую даже на одного ребенка тратится  $1/2$  бюджета семьи. Это конечно шаг вперед, по сравнению с патриархальной семьей. Но такая семья имеет и неблагоприятные последствия: помощь детям — сколько необходимо — формирует зачастую иждивенчество. Кроме того дети в такой семье нередко вырастают невротиками, так как происходит подавления «Я» в ребенке.

Третий тип — *супружеская семья*, определяется супружеством (как свойством), т.е. личностным взаимодействием брачных партнеров. В такой семье налицо культурный сдвиг — возвышение ценностей личности, интимности. Происходит расширение избирательности, интегральной ответственности, самоконтроля. Ось родители-дети характеризуется созда-

нием условий для всестороннего развития личности, раскрытия всех ее сущностных сил.

Помимо перечисленных типов сегодня мы имеем внебрачные семьи и альтернативные браки.

Внебрачные семьи это материнская и неполная семья, т.е. браки не опирающиеся на брачный союз. Проблема альтернативных браков (бигамена) мало исследована. Одна из форм бигамена *конкубинат* — это длительный союз мужчин и женщин, не намеренных юридически закрепить свой брак. Хотя бывает так, что брак де факто гораздо прочнее и вернее чем брак де юре. Однако зачастую, наряду с официальной семьей мужчины образует конкурбинат с другой женщиной.

«Открытый брак» — некоторые супруги не признают развод и поэтому ищут возможность открыть свой брак, предоставляя друг к другу независимость, и если эта независимость проявляется и в сексуальной сфере, такую форму открытого брака называют свинингом.

«Годвин-брак». Предпосылкой такого брака является имущественное равенство и демократический дух. Но этот союз основывается на раздельном проживании. Супруги считают, что совместное проживание — зло и оно препятствует развитию мысли. Таковы основные типы многогамных семейно-брачных отношений.

**В. Я. Нагевичене**

*Миасс*

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ЛИЧНОСТЬ, БРАК И СЕМЬЯ**

Формирование и развитие раннего христианства связано с пропагандой нравственного подвига девства, иночества, монашества как альтернативы регуляции сексуальных отношений в родовом обществе через браки, основанные на «возжелании» мужчин и полигамной семьи с ее многоженством.

Необходимо победить «немощи» тела и иметь целомудренные отношения дружбы. Дружба прежде всего основывается на духовной почве и проверяется несчастьями: «друг любит во всякое время и сделается братом во время бедствия» (Прт. Сол. 17,17). Помощь Другу есть «приношение Господу» (Сир. 14,11) и потому, «прежде, нежели умрешь, делай добро другу, и по силе твоей простирай твою руку, и давай ему. Не лишай себя доброго дня, и часть доброго желания да не пройдет мимо тебя» (Сир. 14: 13-14). «Не забывай друга в душе твоей, и не забывай его в имени твоём» (Сир. 37,6). Бог называет Моисея другом, а Ионафан и Давид «прилепились» друг к другу душой.

«Для всяких скорбей находятся слова, но потеря друга и близкого — выше слов: тут — предел скорби, тут какой-то нравственный обморок. Одиночество — страшное слово: «быть без Друга» таинственным обра-



зом соприкасается с «быть вне Бога». Лишение друга — это род смерти» (1—416). Иисус посылает проповедовать своих учеников по двое, те, у которых единство душ, со-прощение двух, согласившихся с каждой вещью на земле, смиливших себя друг перед другом, победивших противоречия между собой, приведших мысли и чувства до понятия единого.

В представлении теологов двое делают две частицы тела Христова. Если друг согрешил, то его надо простить «до семижды» — это предел для плотского ограничения и победы над самостью, а в духовном плане этих ограничений нет: «Не говорю тебе: до семижды, но до семижды семидесяти раз» (Мф. 18,22), т. е. всецело и всемилостиво. Блаженный Августин указывал на великое таинство любви по двое, это заповедь любви, или любовь, которая не может быть там, где нет Другого. Если первая любовь относится ко всякому, то вторая должна быть осмотрительной в выборе друга, ибо с другом срастается, вбираешь все в себя и, чтобы не погибнуть, нужно тщательное избрание, ибо дружба должна быть до беспредельности: взаимное терпение, взаимное прощение, ношение «немощей» друга.

В дружбе начинается выявление личности, которое связано с познанием настоящего глубинного греха и настоящей глубинной святости. П.А. Флоренский заявляет, что «дружба — не только психологична и этична, но прежде всего она онтологична и мистична. Так на нее смотрели во все времена все углубленные созерцатели жизни. Что же есть дружба? — Созерцание Себя через Друга в Боге» (1—438).

Эта дружба в христианском мире выражается в монашестве, где каждый безропотно смиряется перед своим другом жизни, как слуга перед господином, и несет на себе его крест. Верность завязавшейся дружбе сравнивается с установлением неразрывного брака, твердостью в дружбе до конца в своем единении до мученических кровей. Если брак есть вхождение двоих в единоплотие, то в дружбе — вхождение двоих в единопутье. Среди монахов есть определенный обряд брато-творения, предполагающий обмен крестов, произнесение клятвы в братской любви и верности перед иконой, зажжение свечей, хождение вокруг аналая, обмен поцелуем.

«Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем, и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1 Ин. 3,9). «Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная» (К Рим. 6,22).

В Библии существует в сотни раз больше наставлений о братстве, чем о нормальном браке мужа и жены. Этот раздел пришлось восполнять уже в более позднее время отцам церкви.

Все ученики Христа оставили свои семьи и вели затем безбрачный период своей миссионерской деятельности, находясь в дружбе с кем-либо.

Человек живет в обществе, и общение его идет в подборе «родственных душ», то есть близких ему людей, которых он принимает в сферу своих ценностных ориентации, заключающихся чаще всего в выборе человека по «трем лепесткам» — тела, души, ума.

Происходит разный принцип формирования брака, в зависимости от трех лепестков: государственный (гражданский, светский), конфессиональный (церковный, единоверческий) и религиозный (единоверческий, аскетический, монашеский), где присутствуют серьезные различия между государственным и церковным браком, но особо качественное отличие существует между государственным и церковным с одной стороны и религиозным — с другой.

Браки можно разделить на светский, не имеющий отношения к церковной церемонии, что стало возможно в нашей стране только с 1917 года; на церковный, который может быть произведен только при наличии гражданского оформления брачного союза; на религиозный брак, куда входят монахи. Отсюда можно сделать вывод: светский брак охватывает всех, вступающих в брачные отношения, церковный брак — частично входит в светский и включает в себя верующих людей-единоверцев, поскольку браки между людьми разных вероисповеданий запрещены любым конфессиональным направлением, то религиозный брак — это очень незначительный по своему количественному отношению брачный союз, не имеющий чаще всего дело со светским браком, заключающийся между людьми, обладающими религиозным опытом и тем самым качественно отличающимся от двух предыдущих видов брака.

На основе браков происходит качественный субстрат формирования семьи и семейных отношений. Светский брак может не завершиться церковным браком, но в процессе существования семьи члены ее или кто-то из супругов могут стать верующими и посещать какую-либо конфессию, дающую ему указания о внесении качественных изменений в функциональный характер семьи, связанный с проведением обрядов, воспитанием детей и т. Но может произойти и приобретение религиозного опыта одним из членов семьи, который уйдет на путь аскезы, монашества или просто отказа от несения функции полового общения. Брак может быть расторгнут, а может быть сохранен, светская семья может превратиться в религиозную семью.

Религиозная семья — это не семья со своими традиционными функциями, это общение единоверцев, в котором исключается половой аспект, где пол супругов становится основой утверждения религиозной личности, приобретающей или уже имеющей религиозный, духовный опыт, то есть, это общение людей по одному или двум лепесткам — души и разума, а третий лепесток — целомудрие, который не предусматривает включение в семейную жизнь первой заповеди: «плодитесь и размножайтесь».

Религиозная семья не может возникнуть из религиозного брака, основанного на союзе монахов, но в любой семье один из супругов может приобрести религиозный опыт, тогда они живут как брат и сестра. Данная семья становится религиозной.

1. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1.

## К ВОПРОСУ ОБ АГРЕССИВНОСТИ ПОДРОСТКОВ, ПОСТУПАЮЩИХ В СОЦИАЛЬНЫЙ ПРИЮТ

За последнее время возросло число детей и семей, нуждающихся в социальной, педагогической и психологической помощи. Об этом свидетельствуют следующие факты: 1) ежегодный рост числа детей-сирот и детей, оставшихся без родительского попечения; 2) увеличение численности беспризорных детей; 3) рост числа детей, погибающих от неестественных причин смерти: травм, отравлений, несчастных случаев, убийств и суицидов. Причина этих явлений заключается как в росте жестокости и насилия в отношении детей, так и усиление невнимания, пренебрежения основными нуждами детей со стороны взрослых и общества в целом.

В этих условиях назрела необходимость создавать социальные учреждения нового типа: а) социальный приют; б) социально-реабилитационный центр; в) отделение стационарного пребывания несовершеннолетних детей, детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, Территориального Центра помощи семье и детям. Временное пребывание детей и подростков в таких учреждениях должно максимально использоваться для реабилитационной работы: социально-правовой поддержки, медицинской и психологической помощи, педагогической коррекции.

Существуют некоторые особенности поступающих в приют подростков:

- как правило, в приют поступают дети и подростки из неблагополучных семей, родители которых хронические алкоголики, лица с анти-социальным, аморальным поведением;

- наряду с высокой агрессивностью часто встречается социально-педагогическая запущенность, задержка умственного развития, искажения развития личности (от эмоциональной сферы до жизненной перспективы), нарушение поло-ролевой идентификации и др.;

- для поступающих в приют детей актуальны такие проблемы как: тревожность, страхи, преневротические состояния, заниженная самооценка, депрессивное состояние, нарушение развития психических функций, гиперактивность, замкнутость, отклонения в сексуальном поведении, и, конечно, высокая агрессивность и неумение общаться;

- у подростков проявляется склонность к зависимому поведению: курение, алкоголизм, наркотизация и токсикомания;

- в приюте часто оказываются дети и подростки, пережившие насилие и жестокое обращение, имеющие негативный прошлый опыт.

Все перечисленные факторы влияют на особенности проявления агрессии подростков, поступающих в социальный приют:

- агрессивные проявления воспринимаются подростком как норма поведения;

- подростки часто используют самооправдание агрессивных действий;
- повышенная агрессивность девушек, хотя агрессивное поведение в подростковом возрасте чаще свойственно юношам;
- стремление обвинить окружающих;
- в групповом агрессивно-ориентированном стремлении подростки видят способ самоутверждения;
- неспособность к продуктивному, конструктивному разрешению конфликта;
- неумение и нежелание признать свою вину.

У таких подростков раскаяние в содеянном, осознание безнравственности своего поступка может наступить лишь после значительной работы по восстановлению правопослушных потребностей и связанных с ними мотивов и переживаний<sup>1</sup>.

Указанные особенности агрессивного поведения подростков, поступающих в реабилитационный центр необходимо учитывать при установлении первичного контакта и в процессе реабилитации. Пробелы в воспитании и развитии этих детей частично восполняются в результате комплексной реабилитации и работе всех служб центра (социально-правовой, медицинской, педагогической и психологической). Особую роль здесь играют педагоги, которые берут на себя часть родительских функций — воспитание и развитие личности ребенка.

Воспитательная работа в приюте опирается на принципы личностно-ориентированной педагогики. Воспитательный аспект снижения агрессивности мы рассматриваем как социализацию агрессивности подростков. Под социализацией агрессии понимается процесс научения контролю собственных агрессивных устремлений или выражение их в формах, приемлемых в определенном обществе<sup>2</sup>.

Таким образом, воспитание подростков посредством снижения агрессивности (социализации) является приоритетным направлением психолого-педагогической помощи в приюте. Реализация этого направления должна идти поэтапно:

1) адаптация подростка к новым условиям жизни в социально-реабилитационном центре: знакомство со сверстниками и коллективом сотрудников; знакомство с правилами поведения в приюте и объяснение их необходимости (отражение в этих правилах общечеловеческих ценностей и нравственных норм); создание благоприятных условий для жизни, развития и социализации ребенка;

2) расширение информационного поля о личностном развитии и о проблеме деструктивного развития личности; вовлечение подростка в социально адекватное поведение. При планировании воспитательной тактики необходимо детально анализировать психологические особенности агрессивного поведения подростка<sup>1</sup>: а) какой статус подросток занимает в группе, каково взаимное влияние группы и личности подростка, каковы ориентиры и ценности группы; б) каковы эмоциональные и рациональные начала в мотивообразовании агрессивного поступка; в) какова цель агрессивного поведения; г) каково виктимологическое значение внешней

ситуации в появлении конкретного повода для использования силы в решении конфликта;

3) закрепление у подростков навыков адекватного реагирования на фрустраторы через овладение контролем и регулировкой своего поведения: избегание или противостояние стимулам, провоцирующим агрессивное поведение. Первоначально воспитатели активно помогают подростку в изменении своего агрессивного поведения: направляют в выборе альтернативных форм выражения отрицательных эмоций, поощряют за измененное поведение, создают ситуацию успеха и т.д. Затем необходимо внешнее вмешательство педагога постепенно трансформировать в самоконтроль подростка.

Наиболее эффективным в условиях социально-реабилитационного центра является интегративный подход коррекционной работы в решении психолого-педагогических и социально-правовых проблем подростков.

1. Алмазов Б.Н. Психологические основы педагогической реабилитации. Екатеринбург, 2000.

2. Фурманов И.А. Детская агрессивность: психодиагностика и коррекция. Мн., 1992.

**Н. Б. Белова**

*Екатеринбург*

## **ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ МЕХАНИЗМА СОЦИАЛИЗАЦИИ У ДЕТЕЙ, ОСТАВШИХСЯ БЕЗ ПОПЕЧЕНИЯ РОДИТЕЛЕЙ, В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНО-РЕАБИЛИТАЦИОННОГО ЦЕНТРА**

Под социальной адаптацией мы понимаем как постоянный процесс активного приспособления индивида к условиям социальной среды, так и результат этого процесса. Основным механизмом социальной адаптации является процесс социализации. Социализация — активное воспроизводство индивидом социального опыта, осуществляемого в общении и деятельности. Социализация может происходить как в условиях стихийного воздействия на личность различных обстоятельств жизни, так и в условиях воспитания, то есть целенаправленного формирования личности.

Одним из институтов социализации является социально-реабилитационный центр для несовершеннолетних детей, детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей (СРЦ). В СРЦ поступают дети, которые не умеют приспособливаться к условиям социальной среды; их поведение импульсивно, агрессивно, не соответствует общественным нормам и правилам. Как правило, прежний опыт общения таких детей с взрослыми в системе воспитания был неэффективным и конфликтным; дети негативно настроены к условиям и обстоятельствам педагогического воздействия.

Таким образом, у несовершеннолетних воспитанников в СРЦ нарушен процесс социальной адаптации и механизм социализации. Это проявляется в том, что дети находятся в состоянии конфликта между системой ожиданий со стороны социума и их реальными возможностями. Поэтому очень важно в СРЦ создавать педагогические условия, оптимальные для социализации ребенка, на основе личностно-ориентированного подхода формировать адаптивное, социально-приемлемое поведение.

В связи с этим мы полагаем, что в настоящее время одна из актуальных проблем воспитания несовершеннолетних детей, оставшихся без попечения родителей, — это разработка программ, направленных на формирование психических механизмов взаимодействия со средой.

Создание этих программ должно идти по трем направлениям:

1) программы, направленные на предупреждение возникновения различных форм социальной дезадаптации, то есть работа с детьми, которые не вызывают проблем в воспитании;

2) программы, направленные на предупреждение неблагоприятной динамики возникших форм социальной дезадаптации, то есть работа с детьми, которые проявляют различные формы социальной дезадаптации, но эти поведенческие особенности еще не вызывают изменений на личностном уровне;

3) программы, направленные на предупреждение неблагоприятных социальных последствий, то есть работа с дезадаптированными детьми.

В течение двух лет СРЦ Октябрьского района г. Екатеринбурга апробируется программа «От конфликта к приобретению «Я». Настоящая программа предназначена для работы с детьми 10-13 лет и имеет своей целью — помочь детям лучше узнать себя, свои сильные стороны, научить адекватным способам поведения в конфликтных ситуациях, наиболее успешно и полно реализовывать себя в поведении и деятельности. Программа может быть осуществлена в рамках первого и второго направления психолого-педагогической работы.

Как показал двухлетний опыт работы, программа помогает детям-подросткам более успешно адаптироваться к современным условиям жизни. В целом, подростки, прошедшие данный курс, становятся подготовленными к встрече с конфликтными ситуациями. Они становятся способными искать и находить возможности в себе, не бояться конфликтов, сохранять целостность личности и здоровье.

Вместе с тем, опыт работы по данной программе указывает на необходимость ее дальнейшего усовершенствования.

## КУЛЬТУРА ЭРОТИЧЕСКОГО ЛЮБОВНОГО ЧУВСТВА КАК ВЫРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ И МЕРЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Понятие культура изначально противопоставлено по значению природе — натуре («естественное», «дикое», «необработанное»). Иными словами, человеческое противостоит нечеловеческому; отмеченное печатью человеческой деятельности, преобразованное, упорядоченное, измененное, одухотворенное противостоит стихийно существующему, неодухотворенному человеком. Культура включает в себя деятельность в любых ее проявлениях, а также совершенствование этой деятельности. Человек, реализуясь в качестве деятельного существа, воплощает и находит себя и в многообразном и неоднозначном мире любовных отношений.

Эротическая любовь (в данном случае мы рассматриваем частный вид любви, который, однако, по мнению некоторых авторитетных философов, например, В. Соловьева, является ведущим и основным видом любви) выступает, наряду с разумом, коммуникацией, трудом, властью, смертью и т. д., одним из основных атрибутов человеческого бытия. Являясь выражением человеческой сущности, она позволяет ухватить неоднозначную природу человеческого существования, его принадлежность к миру «дольного» и «горнего» бытия (Е. Н. Трубецкой). Пожалуй, именно в феномене любви эта разорванность, это разложение человеческой сущности на телесное и духовное так остро чувствуется и переживается.

Воплощение раздробленности чувства — в его нюансах и оттенках: секс, влюбленность, любовь. Общая способность и качество человеческой любви находятся в прямой зависимости от того, как складывается любовная мозаика, насколько гармонично или дисгармонично сопряжение данностей. Идеал любовного взаимодействия: влюбленность, естественно перерастающая в любовь, интегрирующие человеческую сексуальность.

Как известно, «человеческий секс» как компонента в спектре любовного чувства гораздо богаче, сложнее, многограннее и глубже, чем у животных, которые не знают эротики в настоящем смысле этого слова: способность реагировать не только на образы, но и создавать их; животные не владеют механизмами сексуальной фантазии и т. д. Человек, выйдя из животного мира, получил возможность свободы выбора способов проживания телесного бытия.

«Есть виды человеческой деятельности, у которых разные формы как бы разлиты по вертикали ценностей: от самых возвышенных до наиболее вульгарных, низменных. к таким «горизонтальным» областям принадлежит, в частности, сфера половых отношений...»<sup>1</sup> Именно сексуальная жизнь — тот вид человеческой деятельности, где как раз — таки возможно максимальное выделение «верха» и «низа» в вечном диалоге тела и духа.

Сексуальное поведение может меняться в зависимости от преследуемых целей — от того, какие потребности оно удовлетворяет: потребность в релаксации, разрядки полового напряжения; потребность в релаксации и чувственном наслаждении, в данном случае реактивная мотивация отесняет игровые моменты секса, наибольшее значение при этом придается новизне и разнообразию эротической техники; секс как средство прокреации, весьма существенными здесь являются социальные и природные качества производителя; рассмотрение половой жизни с точки зрения достижения каких-либо внесексуальных целей (например, материальные выгоды (брак по расчету), повышение собственного социального, социального — психологического статуса и т. д.); потребность в самоутверждении (доказать самому себе и другим «симпатическую» состоятельность Я (способность привлекать внимание, нравиться, телесно услаждать партнера)); потребность в восполнении личностного самосознания, уверенности в себе; потребность в удовлетворении любопытства и т. д. И, наконец, «идеальный» мотив сексуальных отношений: секс как выражение любви, как кульминация любовного чувства. И. С. Кон («Введение в сексологию») отмечает, что этот вид сексуальных отношений самый сложный, так как все остальные мотивы вступления в отношения являются подчиненными единой цели: духовно — телесному — целостному — единению двух человеческих существ. Акт «сексуальной коммуникации» полноправно может быть назван любовным, ибо мотив отношений — потребность выразить чувство любви. «Любовь в данном случае понимается как стремление к... идеалу, сочетающееся с естественным влечением к определенному конкретному лицу, к физической близости с ним. Это поведение отличает высокая степень избирательности, истинная интимность, эротическое созвучие и телесная удовлетворенность»<sup>2</sup>. Таким образом, половая жизнь любящего человека приобретает форму «культурного поведения», сопряженного с высоким уровнем культуры тела и духа. Любовь дает новое качество жизни не только телу, но и духу человека.

Любовь, накладывая печать на человеческую деятельность во всех ее проявлениях, является не только условием и источником энергии для этой деятельности, но и сама превращается в сложную деятельность человека, сопряженную с творчеством и самоотдачей. Именно поэтому Э.Фромм, теоретик любви XX века, называет процесс любви — «искусством любить», выделяя в качестве основных составляющих искусства любви заботу, отзывчивость, уважение и познание. Искусство любовных отношений (как эротического, так и неполового характера) создает культуру любви, поднимающую человека на новый уровень бытия.

Человек, находясь в непрерывной полосе любовно — чувственной деятельности, созидает, выстраивает, совершенствует собственный внутренний мир, направленный не только на мир Другого — любимого, не только на самого себя как любящего, но и обращенный к миру в целом. Непрерывное созидание — само жизненное творчество человека, непрестой опыт «переделывания» самого себя.



1. Лем С. Эротика и секс в фантастике и футурологии // Человек. 1995. №1. С. 45.

2. Голод С. И. XX век и тенденция сексуальных отношений в России. СПб., 1996. С. 68.

А. С. Синицын

Уфа

## КУЛЬТУРА. ЦИВИЛИЗАЦИЯ. МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Современная эпоха, которая может быть охарактеризована как эпоха мировоззренческих поисков, или точнее, как эпохе кризиса существующих мировоззренческих систем, во многих своих существенных чертах определяется именно спецификой соотношения цивилизации и культуры. Данное соотношение выступает сегодня в качестве центральной проблемы мировоззрения, субъектом которого является не отдельный человек, но целое общество (нация, народ, человечество). Мировоззрение в его культурно-историческом аспекте (рассматриваемое как феномен культуры и цивилизации) есть продукт совместной деятельности людей, формирующийся в процессе их коллективного освоения действительности.

И.Я. Лойфман справедливо, на мой взгляд, замечает: «Мировоззрение имеет трех-компонентную структуру в силу того, что оно формируется, функционирует и развивается на основе духовно-практического, познавательно-теоретического и деятельно-практического освоения действительности». Исходя из такого понимания, можно предложить интерпретацию мировоззрения уже через призму понятий «цивилизация» и «культура».

Так, цивилизация — это и есть, по преимуществу, деятельно-практический способ освоения действительности (речь, конечно, не идет о полном исключении двух других компонент). В данном случае культура проявляется преимущественно как духовно-практический способ освоения действительности. В то же время, познавательно-теоретическая деятельность присуща и тому, и другому способу освоения действительности и является моментом их тождества.

Естественно, в данном пункте не может быть отражена вся сложность проблемы сосуществования цивилизации и культуры. Однако он недвусмысленно указывает на ту «точку схождения», в которой понятия «цивилизация» и «культура» тесно соприкасаются и могут быть рассматриваемы в едином контексте. Этой точкой является мировоззрение.

Традиционное противопоставление цивилизации культуре, особенно в сфере нравственно-этических, аксиологических и эсхатологических мотивов моральной антропологии, думаю, небезосновательно. На то есть свои явные и весомые причины: бездуховность цивилизации и следующая отсюда неспособность человека обрести смысл своего существования,

кризис нравственных ценностей, кризис самоидентификации личности в современном мире, проблемы экологии и политики, бессмысленность и неуправляемость технического и технологического прогресса, гуманитарные катастрофы, проблема деструктивности личности и т.п. — вот далеко не полный перечень того, что инкриминируется цивилизации сегодня авторами, пишущими на данную тему.

Я ни в коем случае не подвергаю сомнению реальность перечисленных проблем, которые в своей совокупности ведут, по словам В.Н. Финогентова, «к нарастанию «хрупкости» бытия». Он характеризует современное положение вещей, как «предкатастрофическое состояние» — и с этим можно вполне согласиться. Я лишь хочу акцентировать внимание на том, что, по моему мнению, основные усилия философов сегодня должны быть направлены именно на творческое созидание мировоззрения, способного адекватно ответить на вызов современной эпохи. В рамках такого мировоззрения могут быть найдены решения или, по крайней мере, намечены пути «примирения» цивилизации и культуры. Хотя, конечно, гораздо легче сегодня продолжать обрушивать на цивилизацию гневные тирады (ее не ругает только ленивый). От эффективности решения этой задачи зависит будущее всего человечества.

Я скажу еще одно суждение, которое, возможно, покажется крайольным некоторым рьяным ревнителям культуры. Одной культуры (в ее традиционном значении) совершенно недостаточно для требуемого сегодня глобального мировоззрения. Дело в том, что сама культура, в пользу которой высказывается подавляющее большинство авторов, противопоставляющих ее цивилизации, является предельно символическим «автором» мировоззренческих систем (если их рассматривать как социо-культурные феномены).

Методологически вполне допустимо провести соответствие между культурно-историческими типами (допустим, по Шпенглеру) и мировоззренческими формами, преобладающими в данных культурно-исторических формациях. Такие мировоззренческие формы выступают перед нами как продукт символического, бессознательного мифотворчества культурного сообщества людей, «загипнотизированных» соответствующей культурой.

Порождаемое таким образом мировоззрение есть продукт, скорее, бессознательной совместной деятельности, чем ясного и осознанного стремления. Но тогда совсем не удивительно и то, что такое коллективно-бессознательное мировоззрение будет способно решать сугубо внутренние немотивируемые рационально узко-культурные задачи, которые лишь весьма случайно будут пересекаться с запросами личности (в то время, как личность — всегда больше только «своей» культуры), а также с насущными задачами современности. Мировоззрение на современном этапе глобализации не может определяться только рамками символического бессознательного мифотворчества — оно должно быть, прежде всего, результатом творчества сознательного. И в этом смысле попытка разумно-прагматического подхода к мировоззрению принадлежит, как раз, в большей степени именно цивилизации, чем культуре.

Как можно сегодня на уровне бессознательного мифотворчества решать такие проблемы, как проблема смертной казни, проблема эфтаназии, проблема клонирования человека. Проблема соотношения морали и права (так, вопрос о частной собственности на землю в России до сих пор решают примерно так: «Земля — наша мать, торговать матерью нельзя!»)? Все эти проблемы должны решаться, так и хочется сказать, на трезвую голову.

Другое дело, что под разумным прагматизмом современной цивилизации зачастую скрывается только брезгливое нежелание понять нечто более сложное, чем привычный миф (опять миф!) о всеобщем избирательном праве, равенстве полов, добропорядочности и лояльности общечеловеческим (?) ценностям. Прагматизм цивилизации — это, как правило, прагматизм по принципу наименьшей затраты духовных и материальных сил, редуцирование самых сложных экзистенциальных проблем до уровня обывательского ширпотреба. Современная цивилизация, давно ставшая бесчеловечным для-себя-сущим «Оно», исповедует именно отвлеченный от конкретного человека прагматизм. Здравое и ценно для нее лишь то, что не позволяет отвлекаться от ее главной задачи наращивания собственного динамизма до бесконечности. Однако, подлинный разумный прагматизм не имеет ничего общего с принципом наибольшей экономии при принятии решений, который на деле быстро обращается в откровенный антигуманизм. Ценность, не ставшая сознательным убеждением, являющаяся продуктом духовного бессилия, а не напряженных раздумий, основанных на культурно-историческом опыте человечества — это прямая дорога к катастрофе.

Объединить, синтезировать в себе два метода освоения действительности, цивилизации и культуры, без присущих им крайностей: «наиболее экономичных решений» и «бессознательной загипнотизированности» — вот та задача, которую должно решить творчески создаваемое мировоззрение.

**Д. В. Яскевич**

*Новотроицк*

## **О ПРИРОДЕ И МЕХАНИЗМЕ ТРАНСЛЯЦИИ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ**

Проблема трансляции культурных ценностей — одна из важнейших в современной культурологии. Особую актуальность она приобретает в кризисные периоды развития социума, когда привычная, устоявшаяся система культурных ценностей рушится. Как правило, в качестве способов трансляции социокультурного опыта называют традицию, культурные взаимодействия между различными культурами, систему образования, религию и т.д. Все они при всем различии между собой имеют по крайней мере одну общую черту: они социальны по своей природе. Это

отражается в целом ряде терминов, употребляемых в современной теории культуры: например, социальное наследование, надбиологические программы человеческой деятельности т. д.

Вместе с тем ряд западных ученых, принадлежащих к этологическому направлению, выражает уверенность в том, что механизмы, способы трансляции культурных ценностей сугубо биологичны, а под кодовыми системами хранения и передачи информации они понимают генетический код. Культурные универсалии этологи называют термином «паттерн поведения», вкладывая в него прежде всего биологический смысл. Основатель этого направления, австрийский ученый К. Лоренц глубоко убежден, что именно этология даст нам подлинное понимание феномена культуры, ее оснований и механизмов ее трансляции.

Применяя метод сравнительного анализа поведения животных и человека, К. Лоренц пришел к выводу о том, что во многих отношениях генофонд и культура аналогичны. Общим у генома и культуры является их адаптивный характер и то, что они выполняют одну и ту же функцию — аккумуляцию и передачу информации следующим поколениям. Также для обоих характерно «полифилетическое» развитие. Различает же их то, что в культуре чаще, чем в филогении, происходит конвергентное развитие. Всё это позволило австрийскому этологу определить человека как «обезьяну с кумулятивной традицией». Ценность этих аналогий, по мнению учёного, заключается в том, что они указывают на наличие или отсутствие выживательной ценности какой-либо формы поведения, а следовательно, помогают отличить здоровые формы поведения от патологических. Но этолог не останавливается на аналогии, а приходит в итоге к признанию филогенетических основ всей человеческой культуры, подчёркивая, что в развитии самой традиции действуют филогенетически запрограммированные механизмы. Обнаружив универсальные формы социального поведения, присущие всем культурам всех времён, Лоренц сделал вывод об их врожденности, полагая, что эти формы не могли бы оставаться неизменными на протяжении такого длительного периода, если бы они были продуктом только традиции.

Если К. Лоренц сделал эти выводы, сравнивая в основном агрессивное поведение животных и человека, то его многочисленные последователи значительно расширили круг исследования: так, американские антропологи Л. Тайгер и Р. Фокс обнаружили инварианты в «политическом» и «экономическом» поведении приматов и человека, в ритуалах, игре, коммуникативной системе и т. д. Немецкий этолог П. Лейхаузен описывает инварианты, являющиеся биологической основой этического поведения и религиозных норм. Американский политолог Р. Мастерс применяет этологические паттерны поведения к избирательной системе. Кроме того, этологические идеи проникают в «деловые» круги и сферу образования.

Разумеется, такое широкое распространение этологических идей не могло не вызвать интереса, а часто, и критических замечаний со стороны представителей самых разных наук, изучающих инварианты, стереотипы поведения, культурные универсалии в целом. Признавая правомерным само стремление связать биологическую и культурную эволюцию, многие ис-

следователи, тем не менее, заняли иную, чем у Лоренца и его последователей, методологическую позицию. Прежде всего отмечается, что, конечно, для обеспечения социального поведения требуется стандартизация действий каждого индивида сообщества. Понятно, что стереотип индивидуального поведения может находиться под значительным генетическим контролем, но в отношении стереотипов социального поведения бессмысленно ожидать, что они будут целиком наследственно детерминированы.

Ученые также отмечают, что детерминанты стереотипного поведения могут иметь разную природу: генетическую, эпигенетическую, социокультурную. При этом отношение между органической основой и этнокультурными стереотипами носит характер динамического взаимодействия и знание его закономерностей необходимо как для изучения этнических стереотипов, так и для создания адекватных условий для формирования наиболее желательных форм поведения в современном и традиционном обществах.

Некоторые учёные возражают также против того, что стереотип обязательно имеет адаптивный характер. Так, Э.С. Маркарян отмечает, что в течение длительного времени, когда уже изменилась среда, вызвавшая необходимостью в стереотипе, он утрачивает свой адаптивный характер, но сохраняет ритуальное значение. Особенно ярко это проявляется в традиционных обществах.

Установлено также, что стандарты поведения коррелируют с реальной стратификацией общества, т. е. каждая половозрастная, конфессиональная, этническая, профессиональная и другие группы и субкультуры общества имеют специфические стереотипы поведения (11), что явно не согласуется с утверждением об их врождённом характере. Таким образом, подрывается главный постулат социозологов.

Думается, что проблема инвариантов культуры и механизмов их трансляции должна решаться не только на уровне отдельного индивида, но и в процессе межиндивидуального и межкультурного взаимодействия.

**Э. Н. Грибакина**

*Екатеринбург*

## **ПЕРВИЧНЫЕ ФОРМЫ ГОСПОДСТВА И ПОДЧИНЕНИЯ КАК ЯВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ**

В философской и социологической литературе акцент делается на анализе материальной и духовной культуры и мало говорится о культуре социальной. Последняя, на наш взгляд, включает устойчивые модели социальных отношений, отработанные стереотипы поведения людей, приемы индивидуальных противоборств, формы личного соперничества, стихийно складывающиеся виды господства и подчинения.

Социальная культура, в частности, характеризуется тем, что это не стихия бессознательного, а определенный уровень сознательного, рожденный в стихии естественно складывающихся отношений людей, не получивший еще официального признания, оформления.

Руководитель — доминант и исполнитель — доминируемый выходят за рамки своих официальных функций в одном направлении, где отношения не отрегулированы, прежде всего, законодательно. И результат подобного выхода, как правило, идентичен. Субъективный произвол и стихийное принуждение одинаково приводит к деформации социального неравенства в ту сторону, что неформальный руководитель — доминант всегда господствует, а доминируемый ему подчиняется. По нашему мнению, субъективный произвол руководителя — это ничем не регламентированные, но преследующие своекорыстный, эгоистичный, нередко сиюминутный интерес, требования и действия в отношении исполнителя. Очень важно помнить, что функции руководства доминанта органически присущи произволу. Однако произвол не означает «что хочу, то и ворочу». Гегель отмечал, что «кишмя кишащий произвол» управляется необходимостью, которая сама собой выступает<sup>1</sup>. Фихте подчеркивал, что решение произвола должно иметь основание через интерес<sup>2</sup>. Субъективный произвол руководителя — доминанта преследует частный интерес в его двойной ипостаси: «стремление к выгоде путем отрицания других людей». Произвол помогает руководителю выдвинуть свой первоначальный частный интерес в качестве главного, решающего, в конечном счете, отыскать средства, обеспечивающие его господство.

Вероятно, правы те авторы, которые делают акцент на взаимозависимости руководителей и исполнителей. Конечно, имеют место и такого рода отношения. Однако, в тенденции весь арсенал средств, вся сила господства в конце концов остается на стороне руководителя, последний всегда найдет момент «рассчитаться сполна», используя, в том числе произвол, оставаясь фактическим владельцем или пользователем условий существования или средств к жизни, или основных средств производства. Обычно субъективный произвол руководителя — доминанта прикрыт авторитетом власти, силой государства, его органа, маскируется смекалкой, изворотливостью людей «бывалых», их хитростью, извечной порядочностью, силой воли, а нередко и личным обаянием.

Отношения неформального господства и подчинения как постоянно меняющееся ядро социального отчуждения содержит в свернутом виде основной механизм социогенеза господства. Можно предположить, что господство одного человека над другим в своем первоначальном и снятом виде — это длящийся и прерывающийся во времени на фоне борьбы за выживание процесс стихийного достижения личных целей посредством других людей, обеспеченный возможностью собственной силой сломить их сопротивление.

Обнаруживается, что в социальных отношениях первоначального отчуждения отрабатывается относительно самостоятельная система средств и способов обеспечения индивидуального господства. Она включает, как минимум, контроль над действиями другого, отрицание другого, наблю-

дение за тем, чтобы другие не концентрировали собственность, капитал или власть, обеспечение признания приказов подчиненными, готовность и павык в применении насилия. Иными словами, в неформальных контактах руководителей с исполнителями отношения доминирования имеют своей целью борьбу с другими индивидами. Сущность этой борьбы можно определить как установление преград для общественного роста и возвышения индивидов. Многообразие приемов, способов индивидуальной борьбы впечатляет. В ее арсенале система приемов: «не давать ходу», «отказ в поддержке», угождение интересам то одного, то другого, неофициальное унижение, искусственное расширение критериев и оценок деятельности, клочки, травля. К активным началам, рычагам этой борьбы можно отнести: амбицию, интригу, провокацию, групповщину.

Углубляется, утончается, принимает новые формы отчуждение между людьми, когда «групповщина» используется, например, как средство травли человека со стороны коллектива. Доминант в этих случаях достигает господства, используя других людей. Так, шведские ученые установили, что на рабочих местах подвергаются «мобнингу» более 3,5% граждан от общего числа работающих<sup>3</sup>. «Руководитель ограничивает тебя в возможности высказывания, на тебя повышают голос, кричат. Постоянно атакуется и критикуется выполняемая тобой работа и частная жизнь. Ты подвергасшься угрозам, ощущаешь многозначительные взгляды или другие действия с негативным содержанием без прямых высказываний»<sup>3</sup>. Устанавливаются первые устойчивые формы господства доминантов: господство как унижение, господство «как игнорирование мнения», господство как самоуправство, господство как не правовой запрет, господство как использование любых средств для проведения своего решения, господство как «монополия на истину», господство как «присвоение всякой руководящей инициативы».

Стихийное принуждение есть незакрепленная в законе система приемов и способов, направляющая доминируемого осуществлять чужую волю. Индивида можно подчинить на основе внезапного и насильственного отрыва от условий существования молчаливого отнятия средств к жизни. Подначальное положение человека складывается в результате неконтролируемого расширения обязанностей, путем применения насилия, не урегулированного законом. К первичным формам подчинения можно отнести, названные нами условно «компромиссное» подчинение, подчинение «защите», «растительное» и «статусное» подчинение, а также подчинение «молчаливому» отнятию, подчинение нецензурной брани, грубой команде.

«Компромиссное» подчинение. В нем подчиненность выступает как условие благосклонного отношения руководителя (доминанта) к индивиду (доминируемому), залогом того, что спорный вопрос будет решен в пользу последнего. «Компромиссное» подчинение предполагает не просто отсутствие агрессии и уравновешенное отношение со стороны индивида, но сложную систему конкретных реальных действий. Как минимум, человек должен периодически изымать у себя продукты питания, одежду или другие предметы быта и дарить их начальнику, просить решить дело

в свою пользу. Исполнять обряд гостеприимства для руководителей — доминантов, дополнительно уменьшая свои средства к жизни. В наше время это подчинение начальнику — доминанту распространено в небольших ячейках трудового коллектива.

Подчинение «защите». В нем индивид идет на отказ от личной свободы, становится подданным сильного, в конечном счете, ради лучших условий выживания. В современных условиях индустриально развитых стран рассматриваемый вид подчинения характерен, в частности, для несовершеннолетних распространителей наркотиков и наркоманов, а также для тех, кто возит крупных начальников (шофер директора, депутата и т.д.). в нашей стране в годы «застоя» их называли «царскими шоферами». Нередко встают под защиту сильного ведомые «предприимчивой» администрацией целые коллективы трудящихся.

В «растительном» подчинении руководитель — доминант предоставляет высокий пост (должность), богатство и почет тому, кто этого никогда не имел. За что исполнитель — доминируемый становится орудием реализации интересов

доминанта, оставаясь равнодушным к интересам дела, судьбам других людей, к общим интересам человечества. «Статусное» подчинение обеспечивается молчаливым отнятием всех, либо одного из условий существования, а равно только жизненных средств. Для пауперов, наркоманов, тяжело больных достаточной оказывается одна акция, когда монополия на руководство позволяет повышать цены на жизненные средства, чем раздражают население, то есть люди просто вымирают. Повышение цен на свой страх и риск, создание искусственного дефицита, искусственного голода, неучтенных излишков, изъятие материальных ценностей из сферы продажи и другое заставляют доминируемого подчиняться голоду, страдать от болезней, умирать от отсутствия в продаже нужных лекарств, предметов первой необходимости, отдаваться в «плен» стихии рынка. Если бросить ретроспективный взгляд в историю, то в условиях насильственного захвата земли, который происходил под благовидным предлогом, а то и без него, подчинение индивидов выражается в том, что они покидают насиженные места, скитаются в поисках жилья, и пропитания, осваивают худшие земли, идут в услужение за хлеб и жалование, берут продукты или деньги в долг или за будущую работу. Социальная культура обладает высокой степенью сложности, парадоксальна и может продолжительное время сохранять устойчивость, утверждая антигуманный смысл.

1. Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.7. М., 1935. С. 218.

2. См. Антология мировой философии. Т. 3. С. 217.

3. См.: «Жертвы» коллектива // АиФ «Здоровье», 1993, 19 ноября.



## ЯЗЫЧЕСТВО, КАК ОДИН ИЗ ИСТОЧНИКОВ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Разный исторический путь прошли народы: у одних на смену первобытному обществу возникло рабовладение, другие перешли к феодализму непосредственно от первобытнообщинного строя. Однако основу экономической структуры классового общества составила община (земледельческая или скотоводческая), в той или иной мере сохранявшая свой суверенитет. Община унаследовала основные традиции разлагающегося первобытного общества, встала в отношение преемственности к его культуре и мировоззрению.

Несмотря на расслоение общества, в сознании людей во многом продолжали сохраняться традиционные представления об организации мира, о силах, действующих в природе и среди людей. Человек, живя и трудясь в общине, ощущал себя тесно связанными с ней и подчинялся действующим в ней обычаям и взглядам. Как часть самого себя он воспринимает окружающее: и землю, и поля, и леса.

Мир мыслился языческим сознанием как безначальный, вечный. Он воспринимался как продолжение человека, ему приписывались человеческие свойства. Окружающая природа получила органистически-антропоморфное истолкование, сущность которого заключалась в аналогии между организмом, который известен больше, и природой. Природа являлась причиной самой себя. Понятие надприродной идеальной субстанции было чуждо основной массе древнерусского населения. Весь окружающий мир развивался благодаря смене тьмы-светом, тепла-холодом, зимы-летом. «Свет составляет не только животворную силу, — писал А.И.Щапов, — но и главное и оттеняющее начало и условие красоты мира и созерцание этой красоты... Славянское название мира белым светом выражает собственно понятие о свойствах материи, о блеске и красоте видимого»<sup>1</sup>. Таким образом, жизненные процессы и окружающий мир получали наивно-материалистическую трактовку.

Культ природы являлся формой выражения главной идеи языческого мировоззрения — **почитание сил жизни** одним из основных символов которой, с точки зрения восточных славян, было Солнце. Именно Солнце и огонь — те творческие силы, которые обеспечивали основу существования земледелия, с которой в первую очередь и сочеталось представление о жизни вообще: засеянные нивы в Древней Руси назывались «жизнью», а основной злак в каждой местности — «житом».

Наряду с солнцем и огнем древние славяне почитали воду как одну из творческих сил природы, порождающих жизнь, верили в ее чудодейственную силу (поклонялись болотам и колодцам, озерам и рекам; в сказках — это «живая» и «мертвая» вода). Народы, согласно языческим

представлениям, восходящим к космогоническим мифам, исходя из которых, море стояло «прежде земли рождения», произошли из моря. Эти представления были существенным элементом мировоззрения древних славян и других народов. Представления о смене времен года, о бесконечном движении солнца нашли свое отражение в обрядах, танцах, песнях. Земля — мать мира, солнце — его отец, люди — их дети или внуки. Эта древняя мировоззренческая установка отражала образ жизни земледельческих племен. Земля — «неорганическое тело» общины и природная предпосылка трудовой деятельности коллектива. Фольклор и этнография отразили представление о Земле как о священной, божественной сущности. В одном из древнейших былинных сюжетов о Святогоре выражена идея наказания за небрежное отношение к земле и святотатство над нею.

В народной среде обращались к земле перед смертью. Умиравшего выносили в поле, где он произносил: «Мать — сыра Земля, прости меня и прими». С древнейших времен земля считалась святыней. Отсюда — понятие о «Святорусской земле». Земля священна и как хранительница погребенных в ней предков и как родная Земля (Родина). Единство рода освещено и скреплено уже не тотемом, а отношением к земле. Именно в этих представлениях следует искать истоки такого чувства, как **патриотизм**.

Человек определял свою общину и себя самого через отношение к природе, он вынужден был пристально следить за всеми изменениями в окружающем мире. Объективными показателями той роли, какую играла природа в жизни человека, являлись знамения и приметы.

Люди замечали, что явления природы следуют в определенной последовательности, вывод о такой последовательности и является приметой. Приметы, в зависимости от того, отражают они правильные или неправильные наблюдения, делятся на верные и неверные. Достоверная примета правильно отражает зависимость, связывающую два или более явления или события, совпадающие или предшествующие одно другому; ложная же примета исходит из фантастических, несуществующих связей. Множество примет содержат советы, как вести сельское хозяйство. Одни приметы радовали крестьянина, другие пугали — как предвестники надвигающейся засухи, мороза, града. На наш взгляд, не будет преувеличением сказать, что народные приметы являются стихийным отражением некоторых законов реального мира.

Считается, что в язычестве отсутствует историческое отношение к действительности, так как не существует понятия абсолютного начала, конца, неповторимой оригинальности каждого явления. Время языческого сознания замкнуто, так как ритм жизни людей зависел от чередования времен года и производственных циклов.

Мы не во всем согласны с этой позицией. Идеи развития и изменения были в определенной мере свойственны и языческому сознанию, и языческой культуре. Каждое новое для человека явление было как бы отягощено прошлым, даже обусловлено им и поэтому не являлось абсолютно новым.

Историческая память народа простиралась вглубь веков и отражалась в сказаниях о минувших событиях, легендах, эпосе, фиксируя наиболее важные факты прошлого, повествуя о минувших событиях, о древнейшей прародине, родоначальниках, легендарных предках.

Языческое мировоззрение наиболее полно было выражено в традиционной обрядово-фольклорной форме, и в период становления русской государственности обусловило собой все надстрочные явления, активно воздействовало на процесс развития феодальной культуры. Однако, успев достигнуть зрелых форм, оно пало под ударами христианской идеологии.

От русского язычества сохранилось крайне мало материальных следов и письменных свидетельств. Судить о нем можно лишь по имеющимся прохристианским источникам и по отголоскам языческого мировоззрения, сохранившегося в народных традициях. Некоторые языческие верования (гадания, заговоры) удерживаются и по сей день. Множество языческих символов содержит народное искусство: сказки, предания, поверья. Языческие мотивы поражают своей живучестью и приспособленностью (многоголосые песни, самобытные ремесла). Многие прикладные изделия связаны с символами солнца, луны, звезд, с растениями — символами жизни, с поклонением животным. Многие из языческого комплекса остается осязаемым до наших дней (эти аспекты могут быть ослаблены, отодвинуты на второй план, несколько трансформированы): заклинание превращается в поговорку, торжественный обряд — в детскую хороводную игру и т.д.

Господство язычества — чрезвычайно важный период в становлении мировоззрения и культуры нашего народа. Это не только кладовая его глубоких корней, но и сами эти корни.

1. *Щапов А.И.* Исторический очерк народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого). СПб., 1906. С.7.

**М. Р. Бабина**

## **МАССОВАЯ КУЛЬТУРА КАК ФЕНОМЕН XX ВЕКА**

Можно выделить две социальные формы существования культуры в XX веке: элитарную и массовую. Массовая культура (термин впервые обозначен в 1944 году Д. Макдональдом) может быть определена как совокупность явлений культуры XX века, свойственных экономике, досугу, общению и, естественно, сфере художественной культуры, которая ориентирует распространяемые ею духовные и материальные ценности на «усреднённый»<sup>1</sup> уровень развития массовых потребителей.

Массовая культура влияет в значительной степени на формирование эстетических интересов, вкусов, потребностей определённой части населения, ибо сегодня СМИ — огромная часть жизни людей любой развитой страны.

Массовая культура, часто обвиняемая в бессодержательности, «базируется на весьма чёткой мировоззренческой программе»<sup>2</sup>, опирающейся на философские основания позитивизма, фрейдизма, прагматизма. Среди тех, кто занимается изучением массовой культуры, были М. Маклюэн, Х. Ортега — и — Гассет, Д. Белл, З. Фрейд и другие. Традиционно считается, что массовая культура — «детище» США. Подтверждением может служить высказывание З. Бжезинского о том, что «Рим дал миру право, Англия — парламент, Франция — культуру и республиканский национализм, а современные Соединённые Штаты Америки дали миру научно — технический прогресс и массовую культуру»<sup>3</sup>. Сегодня сводить феномен массовой культуры лишь к США, по крайней мере, некорректно. В настоящее время она замахнулась на «колонизацию» всего мира.

Что касается предпосылок возникновения массовой культуры, то они формируются уже на заре христианской цивилизации (вспомним рассчитанные на массовую аудиторию упрощённые варианты Священного Писания). Нельзя сбрасывать со счетов и появление в европейской литературе XVII-XVIII вв. приключенческого, детективного и авантюрного «чтива». Это значительно расширило аудиторию читателей за счёт огромных тиражей. Большое влияние на развитие массовой культуры оказал принятый в 1870 г. в Великобритании закон об обязательной всеобщей грамотности, позволивший многим освоить главный вид художественного творчества в XIX веке — роман.

Понятие «массовая культура» является зеркальным отражением определённых сущностных изменений в механизме современной нам культуры: относительная демократизация культуры, повышение уровня образованности масс, увеличение времени досуга и затрат на него в семейном бюджете; развитие средств коммуникации; становление индустриально-коммерческого типа производства; распределение стандартизированных духовных благ.

Массовая культура — это растражированная, рассчитанная культура, механизм её распространения напрямую связан с рынком: продукция предназначена для употребления массами. Кто платит, тот и заказывает музыку.

Массовая культура имеет эскапистскую функцию (функцию бегства от действительности), компенсаторную, суггестивную функции, она способна обеспечить психологическую устойчивость в непростой социальной ситуации, увеличить сопричастность людей к политическим событиям, сделать доступными для многих достижения науки и техники.

Массовая художественная культура успешно воплощает в себе самый желанный для человека миф — миф о счастливом мире. Она предлагает зрителю (слушателю, читателю) приемлемое убежище от реальности, которую уже не надо создавать. При этом активно используется модель узнавания: пожилые люди в течение долгого времени следят за событиями нескончаемого сериала; они узнают в нём хитросплетения, которые можно встретить в реальной жизни; они узнают в героях и повествовательных линиях моменты, схожие со своей историей (любви, жизни, падения, взлёта...)

Негативным последствием массовой культуры является низведение творческой деятельности к акту простого бездумного потребления. Формируемое массовой культурой сознание отличается инертностью, консервативностью, ограниченностью. Она в большей степени ориентируется не на реалистические образы, а на искусственно создаваемые стереотипы. В массовой культуре главная — формула.

В массовой культуре используются такие жанры, как детектив, вестерн, мелодрама, мюзикл, комикс. Именно в рамках этих жанров воплощаются упрощённые «версии жизни», которые сводят социальное зло к психологическим и моральным факторам.

1. Философия культуры. Становление и развитие. СПб: Лань, 1998. с. 110.

2. Введение в культурологию. Под редакцией Е. В. Попова. М.: Владос, 1996. С.63.

3. Bzzezinski Z. Between two ages: American's role in the technetronics era. N. Y., 1970. p.24.

**Н. И. Журавлева**

*Екатеринбург*

## **СОЦИАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

В современном обыденном сознании за словом «миф» прочно закрепилась коннотация наивного заблуждения, в общем-то безопасного предрассудка, своеобразного «общего места» во взгляде на мир, вымысла. Именно в этом значении слово «миф» чаще всего появляется на страницах газет и журналов, авторы которых или стремятся опровергнуть тот или иной миф, или пытаются отделить правду от мифа, жизнеописуя очередную «звезду». Возможно, это обстоятельство и породило устойчивое выражение «политический миф», указывающее на особую природу этой группы мифов, связанную не с наивностью и незрелостью сознания отдельного человека, а цинизмом и прагматичностью стоящих за нею сил. Тем не менее даже политическая мифология (наиболее радикальное выражение социальной мифологии) отлична от идеологии прежде всего по степени осознанности и рациональности. «Социальные фикции», получившие наименование мифа — феномен коллективной психологии, социальный миф, вне зависимости от того является ли он искусственно созданным или стихийно выросшим, — достояние массы, ее полубессознательных желаний и вожделений. Идеология, даже понимаемая традиционно как ложное сознание, — всегда выражение осознанных интересов. Поэтому даже и рационализированная политическая мифология воспринимается как нечто вторичное по отношению к идеологии: «феномен идеологической практики» — миф творится идеоло-

гами и потребляется толпой (массами), а значит, отношение к социальной мифологии напрямую связано с оценкой роли идеологии в обществе. Концепции деидеологизации, популярные в 60-х годах и призывавшие очистить науку от метафизики, а общество от социальных мифов, уступили в 70-х годах место призывам к реидеологизации, которая связывалась с возвращением национальных и культурных ценностей, демистифицированных и отброшенных в пылу стремления к объективной рациональной истине. Осознание того, что общество не может стабильно существовать без сплачивающей его эмоционально переживаемой идеи, породило интерес к «технологиям обработки сознания» и мифу в том числе. Призывы к демифологизации (как «слева» — Р. Барт считал современные мифы специфически буржуазным явлением, так и «справа» — большинство концепций деидеологизации были направлены против марксизма как профетического и ненаучного учения) заменились мнением о неустранимости иррациональных мифических представлениях в массовой психологии. Миф стал восприниматься не как ложное или недостоверное знание, требующее развенчания и искоренения, но как мощное средство идеологического воздействия.

Вместе с тем отличие современной мифологии от архаичных форм мифа и направленность ее на сферу социального (и политического) интереса позволило считать, что «социальная мифология» — «неомифологическое» образование, специфическое для XX-го века, принципиально отличающееся от космологической мифологии древних (Автономова Н.С.). Но, по-видимому, социальная направленность современной мифологии связана не с редукцией, отрицанием, вытеснением или перерождением мифа, а скорее указывает на большую политизированность современного общества и культуры в целом, выражающуюся, в частности, в выделении политики в самостоятельную сферу деятельности и сознания. (Мы можем обнаружить «политические» мифы и среди классических мифологических сюжетов — таковы тотемические мифы, маркирующие деление на племена и фратрии, мифы о происхождении разных социальных групп от разных частей первочеловека (Адама, Пуруши), или библейский рассказ о сыновьях Ноя, выражающий «внешнеполитическую» установку своих создателей, — они всего лишь не занимали приоритетного положения.)

Тем не менее наличие «социальной мифологии» в обществе не зависит напрямую от политических условий, как это представляется на первый взгляд, и должно рассматриваться не только с точки зрения психологии и политологии.

«Социальные мифы» выполняют важнейшую функцию закрепления культурных ценностей и социальных норм, будучи согласованными с другими элементами картины мира (прежде всего с пространственно-временными представлениями) они задают систему ориентации в мире, опирающуюся не только на идеологические основания, но и культурно-исторический опыт.

Являясь необходимым элементом картины мира, «социальная мифология» представляет собою универсальное явление, присущее в той или иной мере любой культуре, поэтому при анализе социальных мифов в каждом конкретном случае необходимо учитывать три момента:

- общие законы мифомышления;
- культурно-историческую традицию, закрепляющую приоритет тех или иных мифологем;
- наличную социально-культурную ситуацию (не исчерпывающую, но включающую в себя политические реалии).

Социально-нормативная функция мифа, заключающаяся в обосновании «естественности» существующих традиции, проявляется, на наш взгляд, не только в обращении к мифическому прошлому, но и в придании чувственной, наглядной формы существующим в культуре ценностным установкам. Это очень подвижный, живой процесс, позволяющий использовать в качестве «носителя» таких установок практически любую мифологию. Для иллюстрации этой мысли обратимся к развернутому примеру. Любимая не одним поколением детей сказка о Золушке очень часто становилась объектом культурологического, психоаналитического и структурного анализа. В качестве классической волшебной сказки «Золушка» хорошо вписывается в схему распределения больших актантов (основных функций), общую для мифа, эпоса и сказки, предложенную Греймасом, Леви-Строс обнаруживает структурную общность этой европейской сказки с индейскими мифами о «бедном мальчике», изгнанном своими родственниками. Действительно, первоначальный вариант сказки, записанный братьями Гримм, выдает свою архаическую природу «жестокими» деталями, несвойственными детской сказке, но столь обычными для мифа. Такие моменты как отрубленные ступни, выклеванные глаза были сняты в олтературенном и ставшем классическим варианте Ш. Перро, благодаря которому «Золушка» приобрела популярность у детей и дополнительные «взрослые» коннотации — бедная девушка добивается успеха. Тем не менее структурное и смысловое единство всех, появившихся позже многочисленных версий сказки, не помешало совершенно разному ее прочтению в разных культурных традициях. Волшебные дары феи (как узел стягивающие интригу сказки, если следовать логике Греймаса) являются «справедливым воздаянием». Но именно момент «воздаяния», превращающий волшебную сказку в «моралите», и осмысливается по-разному. В русской (и советской) традиции (пьеса Шварца, мультфильмы) Золушке воздается за трудолюбие, дополненное добротой, кротостью, терпением, простодушием. Трудолюбие Золушки из американских мультфильмов — это упорство, вера в свою мечту, несмотря на козни и обстоятельства. Чудо происходит тогда, когда несправедливость по отношению к русской Золушке достигает предела, а у американской Золушки исчерпаны все возможности достичь цели своими средствами. Очевидно, что разница культурного опыта двух стран не могла не повлиять на аксиологическую сторону мифа, выстраданные культурой добродетели — американское упорство и русское долготерпение (самоуменьшение) обрели в чужеземной сказке свой персонифицированный образ.

## МИФ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ И ПОСТМОДЕРНИСТСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

Современная философия мифа — это стык философской антропологии, социологии культуры и этнографии. Специфика существования мифа в нетрадиционной культуре связана с включенностью, укорененностью мифа во всех сферах культуры: миф существует не рядоположенно с другими явлениями, а в синтезе с ними. Мифологизация современной культуры причинно обусловлена синтезирующими возможностями мифа. Социокультурные исследования актуальных, действующих в сегодняшней ситуации человека мифов, приобретают статус ключевых. Современность обнаруживает возможность преодоления собственных разочарований (взаимная разочарованность мира и человека) в новом фазисе мифотворчества.

Говоря о современности, многие философы выражают апокалиптичность актуального бытия и сознания. Самые яркие проявления и следствия, своеобразная симптоматика этой апокалиптичности связаны с кризисом души современного человека. Человек становится проблемой для самого себя, вызовом фатальной неукорененности. Экзистенция делает бессмысленным само различие внутреннего и внешнего в человеческом существовании, актуальная завершенность экзистенции связана с ее преодолением и выходом за ее пределы. Вне пределов экзистенции остается содержательная данность мира, полнота жизни. Современная мифология вызвана потребностью обрести устойчивость и уверенность, утраченные человеком вне традиционного общества. Древний миф гармонизировал отношения человека с природой и социумом, адаптировал и социализировал его. И сегодня миф призван помочь современной дезадаптированной личности преодолеть аутизм и социализоваться. Он призван выполнить свою функцию освоения среды обитания и освящения общественных ценностей — политических, семейных, профессиональных и т.д. Таким образом, актуальная нетрадиционная мифология — это аспект апокалиптического бытия и сознания, и, в то же время, выражает мироощущение и миропонимание человека, опирающееся на архетипические образы коллективного бессознательного. Современный миф образует своеобразный архетипический центр тяжести социокультурной модели посттрадиционного человека.

Кризисное сознание испытывает тоску по целостности, ищет понимание мира, схватывающее его тотальным, исчерпывающим образом, стремится усмотреть в его искусственно рассеченных сферах нечто существенно общее. Эта центростремительная сила привела к созданию синергетики или теории самоорганизации. Ученые до сих пор не пришли к единому мнению о месте синергетики в научной табели о рангах: Что это? — Тео-



рия? Парадигма? Дисциплина? Наука? Ее называют «научным направлением», «научным движением», «новой постмодернистской методологией», имеющей междисциплинарное значение. Так или иначе, синергетика дает возможность говорить о способах объединения в едином исследовательском фокусе мира науки с жизненным миром человека, с миром человеческой экзистенции. Пока неограниченная всеядность синергетики выдает в ней ресурс мифа и противопоставления экзистенции, но не в смысле ее опрокидывания, а в плане перспективы. Синергетика явно обнаруживает надежду на конструктивность, на противостояние деструкции и деструктивности, дает этой надежде образы и схематику.

Подобно современному мифу, существующему в результате бесконечных трансформаций архаического мифа, но сохраняющему общую «арматуру», так и попытки синтезирующего мировоззрения обнаруживают точки соприкосновения с традиционным миропониманием, с традиционными мифологемами и архетипами. Прежде всего очевиден общий принцип «все во всем», проявляющийся в едином эволюционном процессе, где противоположности «живое — неживое», «природное — социальное» не принципиальны. Связанность всего со всем, наличие в мире и обществе иерархии, которой хочешь не хочешь, а надо придерживаться, выражение малого в большом и большого в малом (фрактальность мира), смена темпов и ритмов движения — сближают синергетику с другими формами мифомышления.

Особое значение в синергетике имеет момент выбора между различными аттракторами, развилка дорог эволюции, так называемые точки бифуркации. Но до этого момента процессу свойственна неустойчивость и напряженность, роль флуктуаций многократно усиливается, на сцену выходит фактор случайности. Эта ситуация очень напоминает то, что в мифомышлении мы называем неразличимостью причинно-следственных связей, то, что в мифе подается как необходимость, нами воспринимается как случайность. Но чем более напряженна и неустойчива ситуация, тем с большей долей вероятности случайность может стать последним толчком, последней причиной в цепи необратимых событий. Существующий в «открытом», полном загадок и опасностей, мире, первобытный человек не пренебрегал ни одною случайностью. Мир, в котором живем мы, нелинеен и открыт. А в нелинейном мире возрастает вероятность свершения даже маловероятных событий. Особая напряженность бытия современного человека, его жизненного мира, онтологические разрывы в основаниях культуры и цивилизации вызывают к жизни современный миф, как «максимально интенсивную», «в величайшей мере напряженную реальность» (А.Ф. Лосев), способную вернуть миру и человеку их целостность.

Ситуация «конца современности» и «существования после современности» не содержит альтернативы мифу, но своеобразно перестраивает его вариации, претендуя на генетические изменения и инварианта мифомышления. Однако это скорее отражает творческие иллюзии, существующие в культурном самосознании. Неисчерпаемость мифа, его инвариантность в культуре не следует понимать наивно, она не поддается не только рациональному, сциентистскому объяснению, но и описанию посредством

ассоциаций здравого смысла. Миф не исчерпывает всего бытия, но проблематичность границ мифа — это вопрошание способов и пределов пространства и утверждения жизни, выживания, в том числе и посредством «умираний». Человек ищет себя и этот поиск связан с постоянными возвратами к мифу как универсальной формуле жизни.

**Н. Л. Пяткова**

*Екатеринбург*

## **СПЕЦИФИКА ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА В ПЕРВОБЫТНОЙ КУЛЬТУРЕ**

Фундаментальной характеристикой любой культуры являются ее представления о пространстве и времени, выступающими той сеткой координат, которая позволяет переработать несколько хаотические впечатления в упорядоченную картину мира. Подобному «наведению порядка» в окружающей социальной и природной действительности служит не только пространственно-временная сетка координат, но и прием разделения окружающих объектов на бинарные оппозиции.

Мы рассматриваем первобытную культуру как эпоху, в которой в рамках мифологического мироотношения происходит складывание основных смысложизненных образов человеческого бытия. Впоследствии эти образы становятся категориями философского, научного, художественного, религиозного мышления. Мифология есть универсальная общечеловеческая парадигма, состоящая из набора целокупных архетипических образов, реально существующих в неисчерпаемом множестве этнических и племенных инвариантов. Культурный образец, запечатленный в мифе, становится архетипом в контексте конкретной культуры (образ судьбы, пространства-времени).

Первобытная культура не имеет пространства и времени, а имеет хронотоп (пространственно-временное единство). Соответственно переходов от культуры к культуре просто не было, был единый культурный поток. При этом не следует разводить индивидуальный и коллективный культурные хронотопы. Присутствовал универсальный единый доколлективный хронотоп. Основной технологией развития культуры и социума выступала лиминальность<sup>1</sup>. Культурное пространство выступало прежде всего смысловым лабиринтом, где барьер-лимин реализовался в качестве основного элемента его организации.

Мифология есть калька особого архаического хронотопа, спецификой которого является вовсе не разделение на бинарные оппозиции, не противопоставление мирского и сакрального, а соединение их в целокупную систему (сообщество), предполагающую достаточно четкую структуру «переваривания» природных связей в социально-субъективный кон-

текст (когда субъектом выступает все общество целиком, а отдельный человек как полноправный представитель-заменитель этого общества). В таком случае оппозиций будет выступать мирское и природное, а не мирское и сакральное. Первое — оценка изнутри архаичного коллектива, последнее — извне, т.е. позиция современного исследователя. Социум вторичен и гораздо меньше, чем сакральное и природное. Когда перед богами оказывается альтернатива природное-социальное, выбор их однозначен: сакральное как медиатор решает в пользу природного, т.к. сакральное и природное миры одного порядка, дополняющие друг друга. Когда хронотоп (раскрывающийся как пульсирующее, но не движущееся «настоящее») исчерпывает свои возможности, он распадается на прошлое и настоящее. В прошлом остается хронотоп-сакральное, а к настоящему человек начинает адаптироваться.

Обратим внимание на тот факт, что архаические структуры сохраняются в неизменности в тех районах земного шара, где внешние проявления природного ритма практически не существуют или сведены к минимуму (экваториальная зона и зоны, близкие к полюсам). Этот пространственный расклад является внешним выражением основных механизмов стационарного периода существования современного культурного потока — инверсия и медиация. Все то, что существует в форме архаического хронотопа во внешне (лиминальность, инверсия, медиация), в современной цивилизации переходит во внутренние структуры, т.е. лиминальность становится характеристикой временной, а инверсия и медиация — пространственной. Лиминальность работает в периоды временных, качественных преобразований, а инверсия и медиация — выступают формами чисто количественных изменений.

Таким образом, специфические формы культуры сохраняются лишь там, где природное нейтрально к надприродным структурам. В тех регионах, которые составляют большую часть территории планеты, природный ритм был резко задан. Он вступил в противоречие с ритмом архаического хронотопа и архаическое сознание не смогло к нему адаптироваться. Потому что при всем совершенстве его формы в нем заложен ограниченный потенциал адаптации. Есть потенциал адаптации (природное, биологическое развитие), но нет потенциала развития (социальное). В тот момент, когда два вида часов начинают идти в разном ритме — происходит выявление времени как самостоятельной категории. Сместем предположить, что аутсайдерами в первую очередь становились, осознавшие временную аритмию и тем самым выпавшие из хронотопической неподвижности, т.е. не их изгоняли, а они становились настолько «иными», чужими, что они не могли совместиться с племенем. Таким образом мы показываем, что ритмический дисбаланс становится переходом от «пульсирующей неподвижности» к потоку.

Выделение человека как вида из чисто биологической среды произошло в тот момент, когда возникло разделение на «мы» и «чужие», т.е. в момент, когда хронотоп, существующий вне его осознания, обретает ментальную субъективированную форму, ограждающую первобытное человеческое сообщество от стада животных.

Механизм функционирования хронотопической культуры позволял ей двигаться как неразрывному потоку, вернее это была пульсация в рамках круга, наподобие приливов и отливов, где изначальные структуры впитывают как губка нечто новое и перерабатывают в соответствии с «законами предков». По-видимому, у большей части первобытных культур пульсация мифического хронотопа захватывает нечто такое, что приводит к сбою привычного ритма, скорее всего это был какой-то иной ритм — природный или социокультурный (контакты с иными народами). Логично было бы предположить, что первобытные культуры пошли по пути синтеза нового хронотопа, который уже необязательно был мифическим. Чем более активными становятся контакты с иными социокультурными ритмами, тем чаще происходит сбой, тем интенсивнее идет продуцирование, синтезирование новых хронотопов. Если в первобытном коллективе происходит разделение на оси координат пространства и времени, то племя встает на путь цивилизации, т.е. механизм цивилизации — это механизм развития не единым хронотопом, а сменой этапов временного и пространственного развития.

Синкретизм восприятия пространства и времени порождает особое представление о перемещении в мире. Это как бы мгновенное перешагивание из одного пространства в другое. Именно здесь истоки лиминальности, т.е. восприятие пространства географического, социального и культурного **происходит по аналогии преодоления сопротивления среды(через «пороги»)**. В то же время для первобытного человека это всегда нахождение себя «здесь и теперь», ибо целое и его части кажутся едиными, неразрывными. Это такое отношение человека к миру, которое исключает однозначность любой оппозиции. Поэтому нельзя судить о бытии древних культур в строго фиксированных оппозициях. Синкретизм пространственного образа мира это всегда хронотопический мифологический образ. Ритуал — это не только форма существования мифа, но и способ сосуществования с первоначальным пространственно-временным социокультурным континуумом. Механизм функционирования первобытного хронотопа представляется нам скорее в архетипическом образе губки, где губка — пространство, втягивает и перерабатывает время, при этом не происходит слияния — воду всегда можно выжать из губки и тем самым актуализировать время. В принципе образ губки амбивалентен, и с точки зрения мифа губкой может выступать и время, поглощающее пространство. Губку можно рассматривать в качестве механизма-функции, механизма роли, которые зависят от конкретных обстоятельств — стабильности или кризиса. Губка-пространство втягивает время — это стабильное состояние общества. Губка-время втягивает пространство — свидетельствует о переходном моменте в жизни социума. В стабильном обществе жизнь коллектива протекает в пространстве, в культурном пространстве. А в кризисные моменты актуализируется культурное время, при этом культурное пространство свернуто до внутреннего культурного пространства отдельной личности.

Разрыв первобытного хронотопа совпадает с моментом выделения «Я». Хронотоп — условная граница, не позволяющая человеку выходить

за пределы социума за счет того, что нет расщепления хронотопа — за счет отсутствия расщепления личности и общества. Архаическое общество не является коллективом как таковым, суммой, сообществом отдельных существ, а подобно мифологическому образу являет собой парадигму первопредка — человек как набор инвариантов целокупного образа. Каждый из этих образов — результат мифологического клонирования первопредка, но в то же время и сам первопредок. Отсюда — вечно длящееся настоящее, и совпадение пространства и времени (присутствие первопредка). При этом совпадение пространства и времени не есть их слияние.

1. Лиминальность понимается нами в качестве порога — внешнего или внутреннего «препятствия», преодоление которого выводит индивида на новый духовный уровень развития или придает ему новое социальное положение, качество.

**Н. Н. Мосорова**

*Екатеринбург*

## **ДИЗАЙН ВО МРАКЕ: АНТИДИЗАЙН И КРИЗИС ОБЪЕКТА**

Длительное и весьма интенсивное влияние коммерции на качество товаров и на международный рынок принесло с собой социальные и экономические перемены, потрясения и открытия, как на идеологическом уровне, так и в профессии дизайна. По мере того, как товары европейского и американского производства: автомобили, мебель, домашнее оборудование и электроприборы демонстрировали миру «high style», демократический идеализм, характеризовавший первые послевоенные усилия в политике и в экономике стран Запада, постепенно растворялся в новых идеях и принципах социального устройства. В дизайне в качестве альтернативы дебатам, сосредоточенным на формотворческих концепциях продукции массового серийного производства, противопоставляются инновационные идеи движения «антидизайн», которое характеризовали как собрание испорченных, бессмысленных и искажающих проектов. Концепции «антидизайна» одновременно появляются в дизайне Европы и США. Но все же, идейными основателями этого нового движения в сфере профессиональной дизайнерской мысли исследователи считают европейских дизайнеров, а точнее дизайнеров Италии. Американские проектировщики заимствуют приёмы европейского дизайна и активно развивают их с привлечением масштабного корпоративного капитала. В конце 1960-х годов дизайнеры, архитекторы и представители других творческих специальностей осознали, что усиливающийся консьюмеризм, как в Штатах, так и в Европе, в большей степени соответствовал интересам промышленников, а не потребителей. В условиях экспансии двух новых социально-политических и экономических доминант — постиндустриализма и конъюнктурно

ориентированного консьюмеризма дизайну были необходимы новые методы творчества и производства. Осваивая эту идею, дизайн отказывался от ранее реализуемых программ развития профессии, основное содержание которых заключалось в расширении образовательной и научной базы дизайна, а также его социо-культурных функций в обществе. 1950-е годы в дизайне — эпоха методов соучастия. Но к середине 1960-х идеализм вовлеченности развевается: мнение о том, что социо-культурные функции дизайна более важны, чем серия стратегических программ по формированию «высокого эстетического вкуса» продукции массового производства, требовало подтверждения и конкретизации не только в сфере дизайна. Кризис в дизайнерской профессии в 1960 — 1970-е годы являлся частью более обширного экономического, социального и культурного кризиса, определявшего повседневную жизнь. Университетский протест сыграл существенную роль в очередном витке становления приоритетов в профессии дизайнера. Лидеры движения «новых левых» выдвигали не только традиционно молодёжные, но и общедемократические требования. Их борьба была направлена против связей учебных заведений с военным бизнесом и с ФБР. Распространение получают антипотребительские, антиутилитаристские взгляды. Одна из причин протеста заключалась также и в неспособности правящих кругов трудоустроить всех выпускников архитектурных и дизайнерских факультетов.

Альтернативное движение дизайнеров черпало идеи из сферы поп-арта, переживавшего подъём в 1960-е годы. Его лидеры провозгласили своей целью «возвращение к реальности» и сделали объектом искусства обычные реальные вещи (или их имитацию) и обычные зрительные впечатления рядового потребителя. Композиции из банальных бытовых вещей и обрывков зрительной информации: рекламные афиши, упаковка товаров, журнальные обложки, комиксы, печатные изображения популярных личностей или событий, репродукции — представляют собой некий демонстративный апофеоз «массовой культуры», разногласия средств массовой информации, стандартизированного сознания толпы. Индустриальный дизайн сливается с искусством поп-арта, а поп-арт становится одной из ветвей дизайнерского мастерства — арт-дизайном. Алогизм приёмов, приверженность местным и древним национальным культурам и традициям, внимание к заведомо неэстетичному жизненному и технологическому материалу, создавало вокруг такого нон-дизайна ауру скандала и сенсационности и обеспечивало ему финансовую поддержку и рекламу. Методы нон-поп-дизайна были подхвачены левыми молодёжными движениями, идеологии хиппи.

В русле студенческих и молодёжных движений разворачиваются так называемые «совместные действия», своего рода фантастические игры — хеппининги (от англ. *happen* — случаться, происходить). Развитие репрезентативных и концептуальных жанров преобразует социальную роль дизайна настолько, что он становится буквально неизвестным даже для тех, кто считает дизайн своей стихией. Дизайн активно устремляется во мрак, за пределы своих традиционных границ, дизайн исследует те сферы, которые прежде считались не обозначенными на его исторических

картах и не просматривались как другая сторона луны. Смысл глубинных течений в дизайне всё же заключался в том, чтобы вновь обратиться к обычной реальности проектной деятельности и постараться вычеркнуть из памяти пугающие ландшафты «обратной стороны», зафиксировать новизну ситуации в ряде новых профессиональных норм и принципов. Но это было невозможно! Условия диктовались **извне**, требуя индивидуального участия, индивидуального осмысления происходящего, вне каких бы то ни было правил. Желающий открыть книгу как первооткрыватель новых земель, сталкивался с вопросами, не имеющими ответов.

Когда Пьеро Манзони в 1959 году расписывает свою рубашку и выставляет её в художественной галерее по цене золота, а Крис Барден впрыскивает себе в руку наркотик и расписывает крышу Фольксвагена (1971, 1974), то все эти действия вполне обоснованно идентифицируются с дизайном, с искусством рекламы. Одним из необходимых условий для осуществления деятельности такого типа является манипулирование лингвистическими категориями. Эта необычная благосклонность дизайнера к языку исходит из определяющей и распределяющей по категориям его новой роли, которая фиксирует словами онтологические сущности «репрезентаций». Такой импульс влёт за собой утверждение, что искусство и дизайн — это вовсе не набор предметов, а отношение к ним или, иначе говоря, познавательная установка дизайнера и потребителя, зрителя и художника. Функции дизайна (особенно в сфере рекламы) как вида универсальной познавательной практики человека в данном случае не похожи на мудрость Буддизма или на призыв: «Внимание!» в Дзен. В эти функции закладывается значительная доля мистицизма и этический дуализм. Здесь присутствует чисто лингвистическое измерение всех процедур, связанное со стремлением всему присвоить имя — слоган, фирменную лейбу, название торговой фирмы и т.д. И если этим словам крепко не достаёт смысла, и являют они собой пустые вариативности, способные вместить в себя самое различное содержание, то именно процесс их использования и является основой их значений в языке, в социальной практике и в дизайне. Авторы эссе и творческих манифестов в дизайне настаивают, что дизайн (в союзе с искусством) намерен быть ничем иным, как буквально всем. Произведения — манифестации: автограф и фирменная символика «на небе», ритуальные установки, используемые для «маркировки мировых пространств», глобус в качестве объекта творческих экспериментов, — не вписываются в традиции профессиональной культуры индустриального дизайна, но свидетельствуют о рождении нового дизайна, переживающего кризис объекта и кризис профессии.

«Телесное искусство» как одно из направлений авангардных экспериментов в дизайне, избирает человеческое тело полем своих творческих фантазий: живая скульптура, муляжи, имитации, репрезентации театрализованных представлений. Воплощение идеи подчас граничит с разумными и гуманными формами, а также несёт в себе мощный заряд масонской символики и ритуалов, оформленных как магические действия или знаки, обращённые к «богам», трансформирующим наше тело и сознание. Репрезентативные акты и зрелищные шоу — это сущность современ-

ной рекламной деятельности. Гипернатурализм символизирует собой новый этап в современной дизайнерской мысли, связанный с повышенным вниманием к табуированным сферам жизни. **Идея о том, что сам человек является произведением дизайна, становится базовой темой этого периода.** Авангардисты выставляют самих себя как живую скульптуру.

В Вене, в начале 1960 г. Герман Нитч начинает выставлять серию репрезентаций, которые в 1965 году он назовёт «ОМ» или театром «Мистических Оргий». Работа фокусировала внимание на привнесение в выбранный им жанр творчества наиболее мрачных мотивов человеческой жизни и тёмных пространств. Спектакли театра «ОМ» раскрывали зрителю ошеломляющий онтологический драматизм человеческого существования. **Идея беспредельной радости и наслаждения, бессмысленного потребления, подогретого наркотиками и алкоголем, воплотилась в репрезентации дионисийского ритуала с «... дикими плясками, рёвом и чавканьем козла — бога остроут, попойки и всех самых «горячих» вещей в природе. Финал — ритуальное заклинание «козла отпущения» [1].** В профессии дизайна это новое движение, переосмысленное, гуманизированное, но также склонное к натурализму и приближённости к самым интимным сторонам человеческой жизни, оформляется в следующих словесных формулировках: «клиник-дизайн», «феминистический дизайн», «дизайн в сфере геронтологии», «дизайн для людей особых категорий».

Ещё одна идея движения антидизайна формулируется как «концептуальное искусство», занятое тем, что уговаривает человека жить по-человечески вне каких-либо дизайнерских приспособлений. В основе концептуального дизайна — чаще всего идеи-перевертыши, идеи-двусмысленности, идеи-многомерности. Зритель или потребитель, желающий скользить по формообразующим поверхностям умиротворённым взором, стремящийся расслабленно плыть по волнам изобилия и удовольствий, оказывается потрясён и шокирован казалось бы ничем не спровоцированной провокационностью и грубым гипернатурализмом знаков и символов концептуального искусства. Однако очень важно уяснить, что создатели концептуальных произведений были ориентированы на установление диалога со зрителем, а не просто на его шокирование. Осмысленные в адекватном контексте, их работы — не агрессия, а экспрессия.

Идея шаманского священнодействия в доиндустриальных сообществах являлась очень мощным воспитательным и организующим средством. Шаманы — наиболее могущественные фигуры в истории. Политики, мифологи, художники, психотерапевты, учёные, предприниматели и священники — представляют собой одно-персонный культурный истеблишмент. Они — неконтролируемые, эксцентричные фигуры, обладающие своими собственными профессиональными приёмами, часто заимствованными из шаманской практики. Шаман-дизайн — это дизайн харизматических фигур и символов средстве массовой информации, это имидж-дизайн для политических деятелей.

Среди наиболее известных работ «искусства испытаний» — воплощения клятвы бездомности, клятвы жить за дверями дома в течение года. Эта клятва была репрезентована Техином Хсей, простоявшим у дверей



своего офиса на Манхеттене почти около года в качестве произведения искусства. Репрезентация такого типа, выполненная более масштабно – годовая изоляция Хсея на потолке, возведённом в его студии Сохо. За год он не только не покидал потолка, но даже не разговаривал и не читал.

Авторы по-разному оценивают свои работы: одни характеризуют их как средства исследования пределов собственных желаний; другие убеждены, что их работы являются катарсическими для аудитории, служат социальным и даже терапевтическим целям. Репрезентации основываются на рассуждениях о чистоте помыслов в выполнении чего-либо, на идеях очищения профессиональных идеалов от узкопрагматических мотиваций. Радикальность работ должна символизировать расширение и исчезновение границ искусства, растворение его в методах и объектах дизайна.

1. McEvelley, Th. Art in the Dark // Apocalypse Culture, Ed. Parfrey, A. N. Y., 1987, P. 88.

**А. В. Махнёва**

*Нижняя Салда*

## **АРТ-МЕНЕДЖМЕНТ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ И КУЛЬТУРНЫЙ МЕХАНИЗМ**

Рассматривая арт-менеджмент как цивилизационный и культурный механизм, будем исходить из понимания цивилизации и культуры как двух различных характеристик развития и жизни общества: цивилизации как уровня развития хозяйственной, правовой, технологической структур социальной системы, а культуры как качественных особенностей совместной и индивидуальной жизни людей. Такая интерпретация этих понятий разрабатывается О.Шпенглером. Культура, по О.Шпенглеру, базируется на творческой энергии людей, на личностном развитии индивидов, напряжении их сил, индивидуальности и своеобразии сознания и поведения конкретного человека. «Обездушивание» же жизни, ее рационализация и интеллектуализация, подмена непосредственно-жизненного отношения к реальности механическим приводит к перерождению культуры в цивилизацию.

Соотнесение арт-менеджмента и с цивилизационным, и с культурным механизмами одновременно основано на многозначности этого понятия. Возможно выделение нескольких типов арт-менеджмента, каждый из которых имеет ряд отличительных признаков, которые и позволяют причислять данный тип к тому или иному механизму. Разумеется деление это имеет определенную долю условности, не исключены и промежуточные виды арт-менеджмента, сочетающие в себе признаки двух и более из указанных видов. И тем не менее предлагается следующая классификация арт-менеджмента.

1. Спонсорство — выделение денежных средств на поддержку искусства: создание более благоприятных условий для жизни и творчества художника и материальное поддержание функционирования художественных институтов (музеев, галерей, театров, образовательных художественных заведений, т.д.). Спонсорство осуществляется в целях саморекламы, поднятия своего престижа в глазах общества, создание определенного имиджа, получения званий, наград и льгот либо бескорыстно, как благотворительный акт; спонсирование искусства может осуществляться и ради самоутверждения посредством осознания себя частью богемы.

2. Ко второму типу арт-менеджмента относится деятельность арт-дилера, маршана, продюсера, которые рассматривают свое занятие как выгодное вложение или зарабатывание денег. Торговля, перепродажа произведений искусства, организация и проведение различных художественных мероприятий приносит коммерческую прибыль, которая и является конечной целью их деятельности.

3. Меценатство, на первый взгляд, — это, как и спонсорство, материальная помощь художникам. Но при более глубоком рассмотрении становятся видны существенные различия. Меценатство — это осуществление не только материальной, но и духовной поддержки художника, которое становится возможным при совпадении жизненных, мировоззренческих установок, эстетических позиций (вкусов). Меценат понимает творчество художника, он способен вступить с ним в духовный контакт, его духовность сопричастна, созвучна, соразмерна творческому процессу. И потому можно говорить о со-творчестве мецената и художника, которое более всего и ценится обоими. Со-участие мецената в творчестве отличает его от спонсора, деятельность которого является лишь сопутствующим работе художника фактором. Меценатство непосредственно входит в сферу творчества, в бытие искусства и приобретает ценность элемента художественной реальности не как явление параллельного ряда, а как явление, проникающее в искусство. Это становится возможным в силу того факта, что обстоятельства, условия создания произведения способны отразиться на его специфике, стать частью его содержания. Постоянное общение мецената и художника, взаимовлияние друг на друга оставляет след в их мировосприятии, системе ценностей. Поэтому, в отличие от маршана, чувство персональной ответственности за совершаемое для мецената важнее экономических выгод, собственного имиджа и соображений престижности.

Меценатство, в отличие от деятельности коллекционера, маршана, имеет не собирательный характер, а непосредственно творческий, созидательный. Его результат — не музей или коллекция, а пространство жизни для искусства, которое в свою очередь становится средой обитания мецената, создает ощущение жизни. Если обратиться к фактам биографии меценатов, то можно наблюдать непредсказуемый, не следующий привычным стереотипам и стандартам социальной среды стиль их жизни, характеризующийся стремлением к ощущению полноты бытия, к превращению работы в хобби, к творческому отношению к досугу. Его занятие стало смыслом жизни, возможностью самоуважения, понимания сво-

ей значимости, свободы собственного «Я». Реализация индивидуальности — необходимое составляющее личности мецената.

4. Четвертый тип арт-менеджмента — кураторство. Латинское слово *curator* переводится как попечитель и изначально обозначало лицо, которому поручено наблюдение за ходом какой-либо работы. Попечительство над художником во время его работы — характеристика деятельности мецената, фигура куратора же приобретает значение уже после того, как произведение искусства создано: куратор во многом определяет судьбу готовых работ художника, стараясь обеспечить им признание у зрителя-покупателя, т.е. занимается продвижением его искусства на рынок (промоцией). Успех или неудача художника на рынке зависит при этом от предприимчивости куратора-промоутера, его воли, энергичности, коммерческой и художественной интуиции и фантазии, сообразительности, умения использовать новейшие достижения менеджмента, маркетинга, психопрограммирования покупателя, теории и практики наиболее рациональной организации, т.е. работа куратора по существу носит творческий характер и всегда лично окрашена. В сфере изобразительного искусства примером кураторства выступает феномен частной галереи, в задача которой и состоит в продаже картин художника.

Но значение галереи имеет не только коммерческое измерение, иначе кураторство надо было бы отождествить с деятельностью арт-дилера или маршана, не выделяя его в особый вид арт-менеджмента. Галерея — это еще и культурное явление, оказывающее большое влияние на условия бытования искусства.

Будучи частным владением, галерея становится средством самовыражения, самореализации ее хозяина; пространство галереи, круг художников, выставляющих здесь свои работы, — показатель эстетических вкусов, художественных предпочтений владельца. «Дав свое имя галерее, я персонифицирую ее деятельность», «частная галерея — это не просто констатация формы собственности, это внедрение собственного образа мышления...» (М.Гельман, владелец московской галереи).

Галерейное дело — занятие творческое, позволяющее куратору реализовать свою индивидуальность, свои творческие потенции не только в коммерции, но и в искусстве. Такую возможность галерист получил в силу специфики, сущности его деятельности, которая заключается в продаже произведений современного искусства. Картину художника купят только в том случае, если она понравится клиенту и (или) он поймет ее смысл. Куратор берется помочь потенциальному покупателю (порой несведущему, неискущенному, необразованному) в постижении природы актуального искусства, объясняя ему, что именно он видит перед собой: рассказывает о творчестве художника, указывает его место на пестрой карте искусства, знакомит с особенностями его изобразительного языка, вводит в общий контекст современного искусства и, главное, дает свое понимание содержания, смысла работы художника. В этой связи функцию куратора в искусстве можно рассматривать как смыслотворчество, сами же галеристы нередко сравнивают себя с художниками, относятся к про-

изведениям искусства, созданным другими, как к способу артикуляции собственных идей и взглядов.

В российской ситуации культурная важность института галереи обусловлена еще и отсутствием музея современного искусства. Галерея является единственным местом постоянного экспонирования работ ныне живущих художников, доступным для широкого круга зрителей. Российская галерея стала сублимацией музея.

Признавая большую культурную роль и значимость кураторства и меценатства, нельзя совершенно игнорировать социальное значение и других видов арт-менеджмента. Деятельность и спонсоров, и продюсеров, и маршанов, и кураторов, и меценатов можно расценивать как предпринимательскую. Арт-предпринимательство — это сотрудничество арт-менеджера с художником в процессе их деятельности, это сложение или даже умножение их сил, своего рода кооперация, дающая «добавочный» эффект, имеющий значение в истории, развитии общества. Предпринимательская деятельность увеличивает материальное богатство общества, что играет как и духовные ценности немалую роль в жизни человечества. Предпринимательство предстает как общественное отношение, поддерживающее непрерывность социального процесса, обеспечивающее его воспроизводство и развитие.

Обобщая все вышесказанное, можно сделать следующий вывод. Арт-менеджмент как способ реализации творческих потенций человека, как возможность самоутверждения личности, как выражение его мировоззрения, духовного восприятия действительности (меценатство и кураторство) является культурным феноменом, фактором развития и формой бытования культуры. К цивилизационным же механизмам можно отнести деятельность спонсоров, арт-дилеров, маршанов, продюсеров.

**Л. М. Дмитриева**

*Омск*

## **НАУЧНЫЕ КАРТИНЫ МИРА В КУЛЬТУРЕ ОБЩЕСТВА**

В духовной жизни высшей школы, в ее учебном процессе прослеживается явная односторонность. Недавно введенный курс культурологии ориентирован главным образом на гуманитарную сторону культуры и, соответственно, на гуманитарное образование студентов, (что проявляется, в частности, даже в бытующем отождествлении понятий «гуманитарная образованность (знания)» и «культура»). Между тем понятия эти не совпадают: культура — явление более широкое — оно включает в себя, так сказать, и сциентистскую составляющую — науки, науки естественные и технические.

Эта односторонность в обучении студентов становится кричащей особенно в условиях современной НТР, не только не идущей на спад, но и

набирающей силу и размах. Она все больше определяет главные стороны духовной и материальной жизни и становится поистине судьбоносной в истории человечества. Ее прорывы в сфере материального производства и технологии чреваты революционными переменами как благотворными, так и губительными (разрушительные возможности военной техники, опустошающие экологические последствия «мирной» экономики).

Вот почему недооценка сциентистского элемента культуры в учебных планах и программах по культурологии и в самом учебном процессе преподавания этого курса — явление ущербное, не только обедняющее духовный мир молодого человека, но и порой неверно его нацеливающее.

Учитывая ограниченность объема данного выступления, остановлюсь на краткой характеристике места научных картин мира (а точнее механической) в культуре общества.

Научная картина мира, выступающая основанием науки, складывается в результате синтеза идей, получаемых в различных областях знания, содержит общие представления о мире. В научных картинах мира концентрируется опыт человека по познанию природы. В картинах мира представлены обобщенные взгляды человека на природу, причем объективные, истинные или претендующие на истинность. В научной практике картины мира играют особую роль.

Научная картина мира имеет большое значение как в жизни общества, так и в развитии науки. Она выступает одним из решающих условий истинности конкретных теоретических представлений, соединяет науку с философией и всей духовной культурой. Научная картина мира способствует стабильному развитию науки, спасает ее от «перманентных революций». Научные картины мира лежат в основании современных концепций периодизации научного знания и т.д.

Механическая картина мира, сформировавшаяся в XVII—XVIII веках, была перенесена не только на различные области физических явлений, но и на человека и его общественную жизнь. Представление о простой и однородной Вселенной явно прослеживается и у творцов американской конституции, разработавших структуру государственной машины, все звенья которой должны были действовать с безотказностью и точностью часового механизма. При внимательном рассмотрении ньютоновская концепция механики оказывается синтезом теории идеальных машин, в которых передача движения осуществляется без соударения или трения частей, находящихся в контакте, и науки о небесных телах, взаимодействующих на расстоянии. Порядок, равновесие систем, устойчивость законов мира, их фатальный характер, представленные в механической картине мира, не могли не вызвать восхищение философов и политиков, которые пытались приложить эти законы к жизни государства и общества. Так, французский дипломат Меттерних, настойчиво проводивший в жизнь свой план достижения политического равновесия в Европе, отправляясь в очередной дипломатический вояж, неизменно брал с собой сочинение Лапласа «Изложение системы мира», в котором французский ученый в популярной форме излагает механическую картину мира.

По мнению Лапласа, в мире господствует порядок, отождествляемый им с законами ньютоновской механики. Эти законы должны господствовать и в человеческом обществе. Однако эти же мысли еще до Лапласа высказывали многие философы, в частности, такой крупный философ эпохи Просвещения, как Гольбах.

Такое понимание необходимости возникло на почве блестящих успехов механики, в которой знание некоторых параметров движущихся тел позволяет с большой точностью вычислить местонахождение тел в любой сколь угодно далекий момент их прошлого или будущего движения. Лаплас сформулировал классическое для XVIII столетия положение, что если бы существовал столь обширный ум, чтобы знать в данный момент о всех силах природы и точках их приложения, то «не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее так же, как и прошедшее, предстало бы перед его взором».

Такая же необходимость действует и в человеческом обществе и «человек не свободен ни одну минуту своей жизни». Человек полностью подчинен природе, причем природе неразумной. Тезис об абсолютной детерминированности человеческого бытия включал в себя, разумеется, и отрицание случайности.

Гольбах, как и многие другие философы, опирающиеся на механическую картину мира, распространяет идею фатализма и на человека. Последний оказывается лишенным всякой свободы, его увлекает необходимость. Гольбах писал, что необходимость, управляющая движением физического мира, управляет так же всеми движениями мира духовного, в котором, следовательно, все подчинено фатальности. Двигаясь — часто помимо своего ведома и даже вопреки себе — по предначертанному нам природой пути, мы уподобляемся пловцам, вынужденным плыть по уносящему их течению. Мы считаем себя свободными на том основании, что то соглашаемся, то не соглашаемся следовать увлекающему нас потоку. Этот поток — ничто иное как законы физического мира, законы механики.

Следует отметить, что человеческое общество, вопреки воззрениям Гольбаха, подчиняется не только механическим законам, над ним довлеет еще одна форма необходимости — разумная, о которой писали и говорили философы-идеалисты. Но тем не менее, ученые еще долго пытались следовать идеям Лапласа и Гольбаха, и это нашло отражение в художественной литературе.

В качестве иллюстрации можно назвать повесть известного американского писателя XX века Торнтона Уайлдера «Мост короля Людовика Святого», в которой автор показывает, что человеческие действия невозможно подвести под какую-либо одну универсальную необходимость, что в человеческом обществе наряду с необходимостью господствует и случайность.

Другой принцип механики, который получил широкое распространение в культуре и человеческой жизни, был закон равенства действия и противодействия, вылившийся в принцип равновесия. Он включает в себе и тайну жизни, и секреты функционирования социальных организмов, загадки космических систем. В философии принцип равновесия оз-

начает отсутствие всяких заметных изменений. В русском языке равновесие означает «состояние неподвижности, покоя, в котором находится тело под воздействием равных, противоположно направленных сил». Идеал общества, основанного на этом принципе, описан в научно-фантастическом романе «Красная звезда», принадлежащего перу известного русского революционера и философа начала XX века А.Богданова. Согласно логике А.Богданова, в обществе должен господствовать технический стиль мышления и инженер-конструктор.

Механический взгляд на общество неизбежно приводил к пониманию его как машины. В индустриальном обществе техника подчиняет себе человека, который неизбежно превращается в определенную часть машины, а само общество, в котором властвует техника и практическая эффективность, начинает строиться по принципу машины. Вследствие уподобления всей жизненной деятельности работе машины, общество превращается в одну большую машину, организующую всю жизнь людей. Бюрократия Египта, Римской империи — лишь подступы к современному государству с его разветвленным чиновничьим аппаратом. Все, что задумано для осуществления какой-либо деятельности, должно быть построено по образу машины, т.е. должно обладать точностью, предначертанностью действий, быть связанным внешними правилами.

Об особенностях такой машины пишет современный философ: «Машина, которую я упоминаю, никогда не была открыта в каких-либо археологических раскопках по простой причине: она была составлена почти полностью из человеческих частей. Эти части были соединены в иерархической организации под властью абсолютного монарха, команды которого, поддержанные коалицией священнослужителей, вооруженной знатю и бюрократией, обеспечивали подчинение всех компонентов машины аналогично функционированию человеческого тела»<sup>1</sup>.

Эту первичную коллективную машину Л.Мемфорд именует «мегамашиной». Она представляет собой невидимую структуру, составленную из живых человеческих элементов, каждому из которых предназначалась особая должность, роль и задача, что и обеспечивало, в конечном счете, громадную производительность и грандиозные проекты этой великой коллективной организации. Государство как мегамашина характерно не только для древних обществ. После октябрьской революции 1917г. в Советской России наблюдалась тенденция к формированию государства как огромной мегамашины. Этому способствовали, по крайней мере, две предпосылки: 1) из всей сложной совокупности прежней буржуазной культуры подлежала развитию только одна ее часть — техническая культура и соответственно техническая интеллигенция с ее специфическим стилем мышления; 2) связана с идеологией, обслуживающей интересы социалистического государства и направляющей общество на достижения определенных целей.

1. Мемфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С.233.

Д. А. Ольшанский

Екатеринбург

## СМЫСЛ НАУКИ В ОТКРЫТОМ ОБЩЕСТВЕ

*Tantum cognoscitur, quantum diligitur*

*Augustin Aurelius*

В настоящее время очень популярно подводить итоги уходящего века, прошедшего тысячелетия, что, видимо, характерно для всех временных рубежей. XX век остаётся в истории как век уничтожения человека, того идеализированного его образа, который был создан эпохами просвещения и романтизмом.

Проблема религии становится весьма актуальной в наши дни не только для Российского общества, но и для всей мировой культуры, всего человечества, переживающего социальный и культурный кризис, связанный с формированием новой модели культурных отношений — мультикультуры. Проблема даже не столько в «культурной ломке», которая завершилась в Европе и ещё только предстоит странам третьего мира, сколько в универсальном кризисе идей гуманизма, произошедшем в XX веке. Уходящий век запомнится нам двумя войнами и бесчисленными революциями Латинской Америки, реками крови, пролитыми в этнических конфликтах в Европе, Азии, Африке, гуманитарными катастрофами 30-х в СССР, Германии, геноцидом 6 миллионов евреев и социальными экспериментами немецких фашистов и советских коммунистов, веком создания и использования ядерного оружия, веком покорения космоса, веком научных технологий и машин, когда искусственный механизм стал выше самого творца, выше человека. Век разума, убивший веру в человека как высшее творение Господа, убивший веру в самого Господа. Век механизма. Век безверия. «Современный человек в охоте за беглыми минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни.» — писал Вл. Соловьёв ещё в 1897 в своей статье «Тайна прогресса».

Человек становится одинок, выражаясь словами Хайдеггера, он как песчинка заброшен в этот мир и обречён на одиночество и поиск дома. XX век разрушил все идеалы гуманизма, которые были ориентирами для человечества в прошлые столетия, разрушил веру. Век техники, век индустрии разрушил целостность человека, его самотождественность. В книге «Судьба России» Н. Бердяев пишет: «Машина разрывает дух и материю, вносит расщепление, разрушает первоначальную органическую целостность, спаянность духа и плоти».

Для большинства населения планеты этот новый ориентир так и не найден. Стать же таким путеводным ориентиром должна некая общественная идеология, скорее, религиозная, чем государственная. Речь идёт даже не столько о реставрации церкви с её первоначальной ролью и социальны-



ми функциями, сколько о вере как о принципе человеческого мышления, вере, которая даёт уверенность и смысл человеческого существования.

В настоящее время, когда мировая цивилизация стоит на пороге перехода от информационного общества к открытому, весьма актуальной проблемой становится осмысление уроков уходящего информационного века. Открытое общество предполагает формирование мультикультурного пространства, единого поля сосуществования и диалогического взаимодействия различных национальных культур. Что знаменует переход от информационного отношения к культуре, а следовательно к нации, к диалогическому.

XX век прошёл под лозунгом информационной установки к обществу, культуре и нации, моделью такой идеологии были США. Примером нового, открытого общества, является объединённая Европа, где национальные культуры и религии не «переплавляются» в одну нацию и религию, но сосуществуют и взаимодействуют, сохраняя при этом свою уникальность и самотождественность, вместе с тем, всегда остаются открытыми для диалога. Об этом же пишет профессор факультета семиотики Болонского университета Умберто Эко в своей статье «Для федерации полиглитов»: «Европа не переплавляет, подобно США, и не находит политическое единство, превосходящее всевозможные языковые различия так, как это происходит в Новом Свете. Цель новой Европы — движение к мультилингвизму; мы должны связывать наши надежды с многоязычной Европой. Цель Европы — найти политическое единство через многоязычие».

Подобная информационная установка привела к всестороннему кризису, о котором говорилось выше: культурному, гуманитарному, экологическому, — который мы наблюдали в конце XX века. Рационалистическое отношение к миру, ориентация на информационную ценность культуры и человека являются неуместными в открытом обществе, где основной ценностью становится вера в человека (насколько это возможно после крушения идеалов гуманизма в XX веке), вера в его творческий потенциал, а вовсе не информация. Не знание, как ценность, а умение человека его создавать. Обстоятельства жизни, рынок, технологии столь часто меняются, что не столько начинает цениться информация, сколько умение создавать эту информацию, умение оперировать ею. Карл Поппер показал, что мир, в котором мы живём — это несовершенный мир, мир меняющийся. Следовательно, нет универсальных законов для его описания, раз и навсегда устанавливающих «правила игры». И мы должны это учитывать. Тем более, человеку необходимо нечто постоянное, а именно объект веры (не только религиозной), некая стабильная ценность, которая станет ориентиром в ежеминутно изменяющемся мире. Если информационная установка ориентируется на присваивающее отношение к миру, любой феномен рассматривается с точки зрения его утилитарной ценности, то именно вера даёт тот жизненный ориентир, который не оценивается субъектом, а воспринимается как данность.

Сегодня же мы пришли к кризису этого логического мышления, кризису науки. Очевидна *Fallacia falsa medii* самого позитивизма. Научный анализ природы и общества оказался ошибочным, сам метод научного

анализа оказался несостоятельным, поскольку исследователь воспринимал мир как некую статичную данность, вырывая объект исследования из окружающего контекста и делал построения и прогнозы не на основе объективной реальности, а лишь на основе своего представления об этой объективной реальности. Человеческий разум вообще оказался неспособным «выйти из своих пределов», продолжая мыслить по принципу, сформулированному Декартом: «*Cogito me cogitare*» («Я мыслю о своём мышлении»), что также закрепилось в понятии рефлексии (*Re-flexio*) как постоянного возвращения к основанию собственного мышления. Таким образом, мысль человеческая, отчуждающая объекты внешнего мира (отделяя «Я» от «другого») и стремящаяся их познать, тем самым «обманывает» себя, наблюдая лишь то, что хочет созерцать, но не то, что есть, и размышляя лишь о том, что есть сама эта мысль. Мысль человека всегда есть мысль о собственной мысли, постоянное возвращение к истокам. В этом смысле мышление вообще следует признать несостоятельным в описании, оценке и классификации созерцаемого. Особенно остро этот кризис переживается потому, что человечество было лишено ориентира, ценностей, которые принимаются на веру. Во главу угла был поставлен научный анализ, который и привёл человечество к кризису, ибо не смог объяснить и понять ни природы человека, ни законов общества. Уверенность в непогрешимости разума привела к созданию атомного оружия, разрушению экологического баланса планеты, прямому уничтожению людей в революциях, войнах, катастрофах. Разум оказался главным врагом человечества, именно аналитический разум и наука поставили на грань исчезновения человека как биологического вида. Информационное общество создало человека, потерявшего веру, потерявшего смысл, потерявшего свою самость, которая поглощена приматом информации. Информация стояла выше личности, разум и объективная данность — выше индивидуальности. Именно потому, что человек информационного общества не имел этих базовых ценностей, которые принимаются на веру и не требуют доказательства (ни научного, ни даже логического), именно потому крах позитивизма переживается так остро. Именно потому переход от информационного общества к открытому так болезнен для многих людей.

Поэтому переход к открытому обществу должен сопровождаться отказом от уверенности в силе разума (но этот отказ не должен превращаться в *Sacrificium intellectus*), прежде всего, своего собственного, отказом от навязывания логического и аналитического мышления в школе. В действительности, проблема формирования открытого общества наиболее остро ставится в сфере образования. «Открытое общество основано на признании того, что мы можем ошибаться, закрытое общество — на отрицании этой идеи» — пишет Дж. Сорос.

Ориентация на метафизическое мышление, тяга (*Sehnsucht*) к мистическому и религиозному стала популярной в обществе. Этой тягой, видимо, и объясняется возникновение множества религиозных общин и сект во всех точках планеты в конце XX века. Именно это стремление к вере, к обретению ценностей (по преимуществу религиозных), которые будут бо-

лее стабильными, чем позитивистская ориентация на научное познание и вера в непогрешимость разума.

Этим же стремлением к обретению ценностей и смысла объясняется интерес современной науки и философии к исследованию таких феноменов, как сумасшествие, абсурд, смерть, сверхъестественное, любовь и пр. Наука на протяжении всего времени своего существования отрицала значимость последних двух, всегда оставаясь ориентированной на некое объективное знание, основанное на эксперименте и абстрактном доказательстве, игнорируя при этом чувства и эмоции самого учёного, который их производит. Но никто из современных учёных не станет отрицать влияние метафизического опыта, веры и мистических ценностей не только на человека, но и на само развитие науки. Современная наука, как это ни странно, всё более обращается к метафизике, сверхчувственному опыту познания, отрицающему разум и аналитический подход.

Таким образом, можно отметить позитивный аспект того, что наука идёт в ногу с желаниями и устремлениями человечества, что случалось в истории весьма редко. В уходящем же веке наука почти всегда шла против человеческой природы, часто нарушая биологические законы человеческого рода. Тем самым окончательно доказала свою несостоятельность и скомпрометировала себя перед лицом истории. Но наука открытого общества, рождение которой мы наблюдаем в наши дни, обрела нишу для существования именно в силу того, что пересмотрела многие свои установки, прежде всего, потому, что отказалась от веры в абсолютную правоту разума, от информационной установки, о которой говорилось выше, от уверенности в собственной непогрешимости. Признав возможность непознаваемых явлений, роль мистического опыта и метафизических переживаний, но, главное, отказавшись от тезиса о собственной непогрешимости, о чём говорит Дж. Сорос, наука открытого общества стала в большей степени наукой-для-общества, чем наукой-для-науки (*An sich*), какой она была до того.

1. *Eco U.* For a Polyglot Federation. New Perspectives. Quarterly, Winter, 1993.

2. *Сорос Дж.* Я верю в свою собственную подверженность ошибкам (Интервью Байрону Виену) // Известия Уральского государственного университета. Екатеринбург, 1997. № 6. С. 51.

**С. А. Ковальчук**

*Пермь*

## **ЗНАНИЕ И КУЛЬТУРА**

Одним из аспектов изучения культуры является исследование роли культурных традиций в создании социального порядка, самоорганизации сложных социальных систем. Учитывая, что необходимое для самоорга-

низации такой системы знание не находится в какой-либо одной ее части, а рассеянно, традиции позволяют скоординировать действия различных социальных групп, направив их на создание расширенного социального порядка (при этом роль социального планирования в его появлении вспомогательна, так как он складывается непреднамеренно).

Рассеянное знание выражается, как правило, в виде разнообразных культурных традиций. Данное знание формируется насущными потребностями в ходе достижения практической цели, они появляются в качестве гипотез, которые затем проверяются путем метода проб и ошибок в процессе приспособления к определенным условиям и впоследствии складываются в качестве традиций.

Невозможность верификации этого знания не означает, что необходимо от него отказаться. Являясь априорным для социальных групп, использующих ту или иную традицию, это знание логически предшествует опыту, его принятие без сознательного обоснования обусловлено тем, что оно подтверждается практикой, т.е. группы придерживающиеся тех традиций, которые доказали свою конструктивность в ходе отбора, определенной «конкуренции», могли более удачно приспособиться к сложным условиям существования.

При этом традиции все же не являются знанием в привычном смысле этого слова, это скорее привычка делать что-либо определенным образом. Это знание усваивается неявно, передается путем демонстрации, подражания, неконцептуализированно (важная роль контекста в его усвоении и применении), роль логически-вербальной формы передачи знания в данном случае вспомогательна. При его усвоении важна прежде всего практика, приобретение навыка, а также мастерства, сноровки. Оно существует имплицитно, не является вербализованным, не формализуется. Человек скорее знает что делать в тех или иных обстоятельствах, без знания того, что он знает. (Правила должны не провозглашаться, а действовать.)

Традиции в качестве определенных правил не принуждают, не обязывают, не навязывают нам то или иное действие, скорее подсказывают, наталкивают на него. Это обусловлено тем, что для адекватного, правильного применения знания, необходимого для приспособления к постоянно меняющимся, неустойчивым условиям существования, оно должно быть менее формализованным, т.е. неравновесные условия существования сложных социальных систем обуславливают существование более гибких способов самоорганизации. Неупорядоченность, неформализованность неявного знания, выраженного в традиции, становится в рамках социальной эволюции позитивным фактором, условием нормального роста.

По сравнению с рациональным планированием, самоорганизация на основе культурных традиций является более сложной формой коммуникации. Самоорганизация происходит сама собой, спонтанно, непреднамеренно, следуя определенным правилам, традициям социальные группы, будучи детально неосведомленными о конечной цели своих действий, создают и поддерживают сложный, социальный порядок, не отдавая, как правило, себе в том отчета.

## АРХЕОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Развитие науки — это не только накопление фактов и их теоретическое осмысление, но и совершенствование самих методов исследования, выработка новых принципов научного познания, формирование и утверждение новых методологических подходов. Так еще в XIX веке сформировались и получили признание такие подходы, как исторический, историко-материалистический, эволюционный. В XX-м столетии сформировались и прочно вошли в научный обиход многих естественных наук системный, структурно-функциональный и информационный подходы. Взаимодополняя и взаимообогащая друг друга они расширили познавательные возможности человечества, обеспечили новый уровень современного научного знания.

С середины XX века в науке об обществе сформировался и получил широкое распространение культурологический подход. В общественные науки было введено фундаментальное теоретическое понятие «культура» в его современном философском и социологическом понимании. Оно стало одним из основных понятий многих общественных наук, дало возможность проанализировать общественные явления и их систему под новым углом зрения, увидеть их под новым ракурсом. Это понятие, как и сам объект его отражения, имеет сложный, многоплановый, многоуровневый характер. В нем реализуется диалектический принцип восхождения от абстрактного к конкретному, т. е. движение знания от «общества» вообще к конкретным проявлениям и многообразным формам общественной жизни, именуемым «культурой».

Оставляя за пределами нашего рассмотрения многочисленные определения культуры и их оценку, отметим, что основой любой культуры, как материальной, так и духовной, является общественная практика, т. е. материальная целенаправленная деятельность по изменению мира, а сама культура есть конкретная форма ее существования, ее реализации. Именно в культуре проявляется, реализуется деятельностная сущность человека, его общественная природа. Культура есть форма бытия общества, конкретная форма существования отдельных общественных групп, этнических, конфессиональных, территориальных и иных общностей, вплоть до семьи. Культура всегда есть процесс, деятельность, воспроизводящая себя система взаимосвязанных элементов. Главным звеном этой системы является человек, но не просто человеческая особь, индивид, а сформированная культурой личность, носитель культуры, ее хранитель и потребитель культурных ценностей, созданных обществом. Культура есть среда, созданная человеком и окружающая его; в системе (системах) культуры человек живет, действует, реализует себя как субъекта общественной

жизни. Без культурной среды, вне ее человек не может сформироваться как личность, не может существовать и развиваться.

Сложная по структуре и бесконечно богатая по содержанию культура не может быть предметом изучения какой-либо одной науки. Фактически уже сложился целый комплекс, система культурологических наук, каждая из которых вычленяет свой предмет (часть, аспект) в общем для них объекте познания. Среди них такие обобщающие дисциплины, как философия культуры, общая теория культуры, культурология, а также многие частные науки.

Одной из таких наук культурологического плана является **археология**. Будучи наукой, изучающей историю общества по вещественным историческим источникам, она внесла весьма существенный вклад в формирование современного научного понимания культуры, ее сущности, структуры, содержания и этапов развития. Археология (наряду с этнографией) стала «колыбелью» культурологического подхода к изучению общественных явлений и общества в целом. Не является случайным то, что многие (причем основные) археологические понятия и термины включают в себя упоминание о культуре: «культурный слой», «археологическая культура», «хозяйственно-культурный тип» и многие другие.

Возникнув в XVII-XVIII веках как поиск и коллекционирование предметов античного искусства, как раздел истории искусства, археология в XIX веке превратилась в самостоятельную научную дисциплину, в один из ведущих разделов исторического знания. Особенно большое значение для развития археологии как науки, для совершенствования ее методов исследования имело возникновение в середине XIX века первобытной археологии. Она в огромной степени удревнила начало человеческой истории, поставила на научную основу изучение самых ранних этапов истории общества, истоков культуры и ее первых шагов. Фактически было открыто существование первобытного общества как первого и всеобщего этапа истории человечества, как первой общественно-экономической формации, предшествующей классовому обществу, цивилизации.

Открытие археологией и этнографией первобытного этапа истории общества поставило под сомнение, а затем и отвергло библейскую картину мира, историческую концепцию Библии, библейскую хронологию, которые довели над европейской общественной мыслью в течение многих столетий. Раскопки в библейских странах, развитие библейской археологии привели к завершению формирования самостоятельной научной дисциплины — библеистики. Научный анализ и научная критика Библии позволили отделить в ее тексте историческое от мифологического и отказаться от религиозной абсолютизации библейских текстов, — т. е. увидеть в Библии памятник истории и культуры своего времени.

Отвергнув библейский миф о сотворении человека, наука получила возможность решить проблему антропогенеза, социогенеза и культурогенеза. Археология в сотрудничестве с геологией, палеоантропологией и рядом других наук дала научное решение вопроса о возникновении человека, установила действительное начало человеческой истории. На основе выявления принципиальных отличий человека от животных, общества от

природы археология проследживает первые вещественные следы появляющейся социальности и культуры. Первые искусственные орудия труда, их устойчивые формы и систематическое применение, коллективные формы охоты на крупных животных, постоянные наземные жилища, использование огня и другие проявления социальности — все это хорошо выявляется археологическими методами. Установлено также, что еще на ранних этапах становления общества древние люди ослабили свою зависимость от природы, мигрировали из Африки в Южную и Центральную Евразию, а затем и в Америку. Биологический ареал (область распространения) превратился в человеческую ойкумену, охватившую большую часть суши земного шара.

Археология дала основной фактический материал для понимания сущности цивилизации, ее генезиса и ее основных признаков. «Неолитическая революция» (термин введен английским археологом Гордоном Чайлдом), т. е. переход от присваивающего хозяйства к производящему, положила начало глубочайшим изменениям во всех сторонах общественной жизни, переходу к принципиально новому уровню и характеру общественных отношений. Появление прибавочного продукта, новые формы разделения труда, отделение ремесла от земледелия, возникновение городов как экономических и торговых центров, возникновение социального неравенства и эксплуатации, классов, государства и права, появление и распространение письменности — все эти признаки цивилизации хорошо прослеживаются на археологическом материале.

Данные археологии незаменимы при изучении тех событий, которые не отражены в письменных источниках, или если последних недостаточно. Вещественные исторические источники являются почти единственными носителями и хранителями исторической информации о ранних этапах истории общества, в том числе и о начальном этапе цивилизации, первые шаги которой относятся к дописьменному периоду.

Археология не только дополняет письменные источники, но и пополняет их фонд, обнаруживая новые, ранее не известные документы и тексты как на живых, так и на ныне «мертвых» языках. Уже найдены многие тысячи документов, надписей, текстов на многих десятках древних языков, выполненных разными системами письменности. Многие из них дешифрованы, прочитаны и включены в научный оборот.

В последние десятилетия XX века новые открытия археологов существенно удревнили время возникновения как самого человечества, так и многих знаковых явлений его культуры. Появление первых каменных, а затем и костяных орудий труда датируется временем не менее 2,5–3,0 млн. лет, использование огня и появление наземных жилищ — около 1,5 млн. лет, изготовление керамической посуды — 5–6 тыс. лет до н. э.

Находки записей древних мифов, преданий, эпических сказаний, зафиксированных на глиняных табличках, на камне, дереве, папирусе и других материалах — удревнили начало письменной художественной литературы, словесности на несколько тысячелетий. Такая тенденция продолжается и в наши дни; она колоссально расширяет временной интервал истории и культуры.

Археология, этнография и другие науки о первобытности привели к отказу от упрощенных, однолинейных схем развития общества, убедительно показали богатство и многообразие форм развития материальной и духовной культуры, исторических судеб народов. Это не отменяет общие тенденции и закономерности культурно-исторического процесса, а лишь показывает многообразие их проявлений в разных условиях и на разных этапах истории.

Другим результатом наук о первобытном обществе стал отказ от европоцентристских (колонизаторских — !) представлений о древних людях и о народах, сохранивших первобытные отношения, как о «дикарях», «внеисторических народах» и т. п. Первобытный человек не «доисторический человек», а первобытное общество не «доистория»; это было хоть и другое, на другом уровне развития, но общество в полном и точном смысле этого слова.

Археология имеет большие перспективы как в собственном развитии, так и в плане включения ее достижений в актуальную культуру современности. Археологические источники имеют высокую степень объективности, высокий уровень достоверности. Большинство археологических источников имеет массовый, повторяющийся характер, практически безграничны. В археологии идет быстрое, непрекращающееся накопление материала; объем получаемой информации удваивается за каждые 25-30 лет. Непрерывно совершенствуются методы археологических исследований, способы интерпретации археологических фактов. В полевых и камеральных (лабораторных) исследованиях широко применяются десятки самых различных естественно-научных методов изучения, датировки и т. д. Сочетание письменных источников (там, где они есть) с вещественными позволяет осуществить их взаимодополнение и взаимопроверку. Многообразие типов и видов археологических памятников — от поселений и погребений до святилищ и кладов — дает возможность реконструировать и моделировать все стороны жизни людей прошлых эпох, включая их духовный мир. В последние годы резко возросло количество работ археологов, посвященных духовной культуре прошлого.

Все, сказанное выше, позволяет, на наш взгляд уточнить, скорректировать определение самой археологии. На современном этапе ее развития она может быть определена как **наука, изучающая историю культуры по вещественным историческим источникам.**

К концу XX столетия археология стала субдисциплиной современного научного исторического и культурологического знания. Ее достижения прочно вошли в историческое сознание человечества, стали его непреходящим достоянием. Она расширила историческое пространство и временные границы бытия общества, раздвинула горизонты истории. История культуры пополнилась новой, богатой, зачастую уникальной информацией.

Археологические открытия выходят за рамки одного лишь исторического сознания. Они наглядно демонстрируют познаваемость мира, безграничные познавательные возможности человека. Основные выводы археологии о древнем человеке и его взаимоотношениях с природой, о роли труда в его жизни и развитии, о прогрессе знаний и практики, об общест-



венных отношениях прошлых эпох и их конкретных формах имеют мировоззренческое, а значит и общеприкладное философское значение, способствуют утверждению и развитию научного мировоззрения.

**А. П. Дубнов**

*Екатеринбург*

## **КУЛЬТУРА, ЦИВИЛИЗАЦИЯ, КРИМИНАЛИЗАЦИЯ**

1. Христианская философия истории полагает в основание исторического процесса божественное начало, дифференцирующее структуру истории на стадии Творения, грехопадения или возникновения Добра и Зла, понимание этой фундаментальной дихотомии человеческого мира людьми, а так же Благой вести, Апокалипсиса и Спасения.

В этой структуре исторического бытия людей идею добра можно отождествить с культурой, идею зла — с криминализацией. В этой структуре нет места стадии цивилизации. Зато торжество зла в Апокалипсисе является временным, а последующее за ним Спасение — вечным.

2. Культурологическая концепция Всемирной истории, полагающая фазу культуры естественным и высшим свойством историко-культурного типа, возникла в XIX-XX веке и связана с именами К. Леонтьева, Данилевского, Шпенглера, Тойнби, Сорокина, Ясперса, Крёбера и др., а так же с научными работами, осмысляющими культурологическую концепцию с учётом таких фундаментальных реалий XX века, как мировые войны, социальные революции, воинствующий коммунизм, фашизм, расизм, терроризм, геноцид атомное оружие, «умиротворяющее» мировые державы, (насаждающие во всём мире свои политические и экономические системы, культуры и религии в качестве мирового порядка), демографический взрыв, экологический кризис, дифференциация на мировые системы «Запад» — «Восток», «Север» — «Юг», глобализация экономики, всемирная информационная коммуникация в глобальных сетях, глобальные системы ПРО и др.

3. Под чудовищным напором реалий XX века культурологическая концепция истории уступает место геополитической и миросистемной структуризации Всемирной истории, современного и будущего мира. Состояние человечества в XX веке характеризуется энкапсуляцией реликтовых феноменов западной и восточной культуры прошлых веков перед лицом агрессивной экспансии рациональной науки, техники и технологии, распространением массовой культуры, субкультуры, контркультуры и т.д. Это состояние человеческого общества называют цивилизацией. О. Шпенглер, автор грандиозного «Заката Европы», в своей небольшой работе «Человек и техника» (Мюнхен, 1932г.) фактически отказался от своей концепции для объяснения реальностей первой трети XX века и свёл всё разнообразие историко-культурных типов прошлого к слепой

воле к власти в форме геополитики и планетарной техники современной цивилизации.

Геополитическая воля к власти над миром, триумф планетарной техники и технологии, глобализация мировой экономики получили отражение и обоснование у классиков немецкой, английской, французской, американской, евразийской, китайской, панисламской геополитики, (Ратцель, Маккиндер, Махэн, Видал, Савицкий, Ильин, Коэн и др.) и у современных теоретиков геополитики, миросистемного анализа и макроисторической динамики (Коллинз, Модельски, Валлерстайн, Бродель, Сандерсон, Чейз-Дан и Холл, Снукс, Спир, Ник. Розов и др.).

4. Понятие культуры в религиозной и рациональной философии культуры и культурологии несовместимо с насилием и деструкцией территориально и темпорально рядоположных культур в человеческих сообществах. Действия, связанные с насилием, деструкцией и кражей культурных ценностей, называются вандализмом и преступлением. По классификации ООН международная преступность делится на 17 групп, среди которых вид преступности, угрожающий культурному наследию народов — кража произведений искусства и предметов культуры, стоит на третьем месте после отмывания денег и терроризма. Ежегодно похищается произведений искусства и предметов культуры на сумму 4,5 млрд. долл. для продажи их на мировом рынке. Этот факт свидетельствует о том, что материализация культуры всех веков и народов вовлечена в XX веке в сферу транснациональной преступности или, если говорить точно, в процесс криминализации современного общества. Добавим к этому и другой факт глобального значения: в XXI веке, по С. Хантингтону, самое грандиозное столкновение произойдет между христианской и исламской цивилизациями, которые базируются на двух религиозных культурах и, уже в настоящее время, вовлечены в глобальный геополитический конфликт. Суть конфликта — развернувшаяся в Евразии, Америке и Африке борьба за лидерство в современном и будущем мире. К этой борьбе, как прогнозируют геополитики (Б. Бидхем), в первой половине XXI века подключится и Китай.

Укажем на позитивное использование понятия культуры в редуцированном и прагматически приспособленном к нуждам гигантских геоэкономических субъектов современной системы мирового хозяйства, определяющих международный характер экономической глобализации — транснациональных корпораций. Базируясь, главным образом, в США, Японии и Западной Европе, ТНК определяют характер, динамику и будущее системы мирового хозяйства. Наряду с принципом олигополистической конкуренции, захватом рынков слаборазвитых стран, использованием и развитием технико-технологических инноваций, ТНК закладывают в базис своей глобальной деятельности и развития понятие корпоративной культуры, которая обязательна для лидеров и всего персонала этих корпораций. Корпоративная культура является одним из ведущих компонентов престижа и конкурентоспособности ТНК.

5. В число субъектов мировой политики, экономики и цивилизации (многообразие культур современного мира) в последние годы стремитель-

но вошли криминальные субъекты международного, национального и регионального уровней. Криминализацию международного сообщества мы объясняем теми же основаниями, что и борьбу за власть над миром геополитических держав и союзов, борьбу за экономическое могущество и господство транснациональных корпораций, борьбу религиозно-фундаменталистского характера между исламским и христианским миром.

Тот факт, что преступный мир планеты бросает прямой вызов мировому сообществу, государствам и культурам, международному праву, свидетельствует уже о равномошности этой мировой силы остальным мировым силам, о ее воздействии на мировое развитие, чего уже нельзя не замечать. Борьба мирового криминала за беспредельную власть, за неограниченное богатство, за свободу произвола объяснима только редукцией всего богатства ценностей мировой истории и мировой цивилизации у криминальных субъектов к трем вышеназванным.

Отсюда следует, что сопротивление угрозам экологического характера, истощению природно-ресурсного, генетического и культурного потенциала, военной, экономической, этнонациональной и криминальной агрессии и другим видам опасностей следует рассматривать как рациональную и ценностную реакцию мирового сообщества (либо его представителей) на угрозу глобальной безопасности существованию и развитию человечества. Эти угрозы настолько велики, что порождают пессимистические сценарии разрешения глобального кризиса, вплоть до самоуничтожения человечества.

Классификация мировой преступности, разработанная ООН демонстрирует, насколько сильно влияние преступности на жизнь частных лиц, функционирование государства и права, на все отрасли мировой экономики, на экологию.

Уверенность специалистов ООН по международной преступности, религиозных и культурных деятелей, культурологов в возможности победить эту модернизированную форму мирового контроля с помощью права, культуры и политической власти весьма наивна. Об этом свидетельствует вся мировая история, особенно — двухтысячелетний опыт борьбы со злом христианства.

6. Главные выводы, которые можно сделать сегодня по перспективам противостояния криминала культуре и цивилизации:

1. Мировая система, в которой доминируют либерально-экономическая, геополитическая и этнонациональная системы ценностей, становится цивилизацией, которая чревата криминализацией мирового сообщества и деградацией реликтов великих культур прошлого.

2. Криминализованное человечество — не самый страшный исход для всемирной истории, ибо в хаосе с вкраплениями реликтов культуры общество ещё не погибает. Оно находится в точке бифуркации в которой возможен как самый пессимистический вариант эсхатологии — самоуничтожение человечества, так и прорыв на уровень цивилизации сверхчеловечества.

## МОЛОДЕЖНАЯ ДЕВИАЦИЯ КАК СУБКУЛЬТУРА

Под культурой понимаются убеждения, ценности и выразительные средства, которые являются общими для какой-то группы людей и служат для упорядочения опыта и регулирования поведения членов этой группы<sup>1</sup>. Воспроизводство и передача культуры последующим поколениям лежат в основе процесса социализации — усвоения ценностей, верований, норм, правил и идеалов предшествующих поколений.

Система норм и ценностей, отличающих группу от большинства обществ, называется субкультурой. Она формируется под влиянием таких факторов, как возраст, этническое происхождение, религия, социальная группа или местожительство<sup>2</sup>. Под молодежной субкультурой понимается культура определенного молодого поколения, обладающего общностью стиля жизни, поведения, групповых норм, ценностей и стереотипов. Подростки и молодежь чаще интегрированы в субкультурные группы, нежели взрослые. Это объясняется и естественным стремлением объединиться в условиях «заброшенности» и недружелюбия мира взрослых, и поисками столь значимых для молодежи дружеских и сексуальных контактов и привязанностей, и пониманием ровесников при непонимании взрослыми и т.п.

Подростковый и юношеский возраст, отличают черты порывистости, неустойчивости желаний, нетерпимости, дерзости, усугубляемые переживаниями амбивалентности социального статуса (уже не ребенок, еще не взрослый). Именно эта специфика приводит подростков юношей в однородные по возрасту и социальной принадлежности группы сверстников, которые удовлетворяют типичные для этого возраста потребности в стиле поведения, моде, досуге, межличностном общении. Группы сверстников выполняют социально-психологическую терапевтическую функцию — преодоления социального отчуждения. Естественно, в подобных группах складываются собственные культурные нормы и установки, обусловленные, в первую очередь, эмоционально-чувственным восприятием действительности и юношеским нонконформизмом<sup>3</sup>.

Можно выделить следующие объединения подростков и юношей с девиантным поведением и антиобщественным сознанием.

1. Случайная группа — например, затевающие драки на дискотеках, стадионах и в других местах, однако имеющие свои групповые нормы и ценности.

2. Ретристская группа (под ретризмом в социологии и психологии понимается стремление к уходу от действительности, от жизненных трудностей). Обычное занятие ретристских групп — бесцельное времяпрепровождение, сомнительные развлечения, токсикомания и наркомания.

3. Агрессивная группа — основана на наиболее примитивных представлениях об иерархии ценностей и минимуме культуры. Характерными

особенностями агрессивной группы являются жесткая иерархическая структура, сильное групповое давление на ее участников, серьезные санкции за нарушение групповых норм, психологической основой которой является резкое противопоставление: «мы — они».

Согласно концепции «двойной неудачи» американского социолога Р.Мертон, ретристские формы поведения возникают при наличии двух обстоятельств: 1) длительной неудачи в достижении разделяемых обществом целей легальными средствами и 2) неспособности прибегнуть к незаконным (преступным) способам достижения этих целей. «Двойная неудача» ведет как к индивидуальному ретризму, так и к формированию ретристских субкультур<sup>4</sup>.

К формированию ретристских субкультур, на наш взгляд, приводит также: 1) личная неустроенность и неудовлетворенность (как результат противоречий социально-экономического развития, социальных условий бытия); 2) неспособность или неприятие активных форм самоутверждения, преодоления конфликтных ситуаций, фрустрации («двойная неудача»); 3) потребность в общении, в референтной группе («выбирается не алкоголь, а компания»); 4) интеграция неформальных групп как следствие давления социального контроля.

Подросток в своем сложном и жестком мире куда меньше защищен, чем в годы детства. Поэтому, не принимая зачастую стиля отношений в группировке, он вынужден быть в ней. Иначе он — изгой. Ибо для подростка самое важное — это общение, чувство «мы», осознание своего «Я». В подростковых компаниях часто высмеиваются такие качества, как чуткость, внимательность, отзывчивость и доброта. Сама подростковая среда очень агрессивна. Отношения нередко строятся на нечистоплотности, унижении слабых, откровенной жестокости. Ненужные семье и школе дети становятся изгоями общества, терроризируют окружающих, грабят и насилизуют.

В качестве контркультурных элементов субкультуры молодого поколения может выступать досуг. На уровне досуговой самореализации молодежную субкультуру отличают следующие черты, распространенные в различных социальных и возрастных когортах с разной степенью интенсивности<sup>5</sup>.

1. Преимущественно развлекательно-рекреативная направленность. Наряду с коммуникативной (общение с друзьями) досуг выполняет в основном рекреативную функцию (около одной трети старшеклассников отмечают, что их любимое занятие на досуге — «ничегонеделание»), в то время как познавательная, креативная и эвристическая функция не реализуются вовсе или реализуются недостаточно. Рекреативные досуговые ориентации подкрепляются основным содержанием теле- и радиовещания, распространяющим ценности преимущественно массовой культуры.

2. «Вестернизация» (американизация) культурных потребностей и интересов. Ценности национальной культуры, как классической, так и народной, вытесняются схематизированными стереотипами — образцами массовой культуры, ориентированными на внедрение ценностей «американского образа жизни» в его примитивном и облегченном воспроизведении.

3. Приоритет потребительских ориентаций над креативными. Потребительство проявляется как в социокультурном, так и в эвристических аспектах.

4. Слабая индивидуализированность и избирательность культуры. Выбор тех или иных культурных ценностей чаще всего связан с групповыми стереотипами достаточно жесткого характера (не согласные с ними легко попадают в разряд «отверженных»), а также с престижной иерархией ценностей в неформальной группе общения (референтной группе).

Групповые стереотипы и престижная иерархия ценностей обусловлены половой принадлежностью, уровнем образования, в определенной мере местожительством и национальностью реципиента, однако в любом случае суть их одна: культурный конформизм в рамках неформальной группы общения и неприятие других ценностей и стереотипов, от более мягкого в среде студенческой молодежи до более агрессивного в среде учащихся средней школы. Крайним направлением этой тенденции молодежной субкультуры являются так называемые «команды» с жесткой регламентацией ролей и статусов их членов, для которых характерно девиантное поведение и криминогенный стиль общения.

5. Внеинституциональная культурная самореализация. Исследования показывают, что досуговая самореализация молодежи осуществляется вне учреждений культуры и относительно заметно обусловлена воздействием одного лишь телевидения — наиболее влиятельного институционального источника не только эстетического, но и в целом, социализирующего воздействия. Однако большая часть молодежных и подростковых передач ТВ отличается крайне низким художественным уровнем и никак не разрушает, а скорее, напротив, подкрепляет те стереотипы и ту иерархию ценностей группы — наиболее эффективного культурного коммуникатора.

По мнению А.В. Лисовского «молодежная субкультура есть искаженное зеркало взрослого мира вещей, отношений и ценностей и рассчитывать на эффективную культурную самореализацию молодого поколения в большем обществе не приходится, тем более что и культурный уровень других возрастных и социально демографических групп населения России также постоянно снижается»<sup>5</sup>.

1. Смелзер Н. Социология. М., 1994. С.41.

2. Арнольдс А.И. Введение в культурологию. М., 1993.

3. Сикевич З.В. Молодежная культура: за и против. Л., 1990.

4. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура // Социологические исследования. 1992. № 2, 3.

5. Лисовский А.В. В поисках идеала. Диалог поколений. Мурманск, 1994.

## ТАТУИРОВКИ КАК ЭЛЕМЕНТ КРИМИНАЛЬНОЙ СУБКУЛЬТУРЫ

Одним из факторов социализации несовершеннолетних является *криминальная субкультура*. Существование субкультур, т.е. норм поведения, установок, языка, атрибутов, определенных моральных и материальных ценностей является закономерностью функционирования различных социальных и профессиональных групп и слоев населения. Наличие криминальной субкультуры не случайное, а закономерное явление, отражающее степень организованности и профессионализма преступной среды. Асоциальный вред криминальной субкультуры заключается в том, что она уродливо социализирует, а точнее асоциализирует личность, стимулирует перерастание возрастной оппозиции в криминальную, именно потому и является механизмом «воспроизводства» преступности в молодой среде.

Важным составным элементом криминальной субкультуры являются *татуировки* (так называемые «наколки», «регалки», «картинки», «портачки»). Слово татуировка произошло от полинезийского «татау» — «рисовать». По другой версии оно произошло от таитянских слов «та» — «картинка» и «ату» — «дух».

В криминогенной среде татуировки содержат большую смысловую нагрузку. Еще в XIX веке Ч. Ломброзо описывал татуировки преступников, раскрывая их тайный смысл. Однако, по нашему мнению, его толкование татуировок носило ошибочный характер. Он считал их проявлением атавизма и признаком нравственно дефектных людей. Изучение истории татуировок показывает, что первоначально рисунки преступников носили подражательный характер, были просты и наивны, интерес представлял сам процесс татуирования. Со временем к татуировкам стали относиться серьезнее: имеющие татуировку стали претендовать на лидерство, так как носили на теле символ сильного, выносливого человека, татуировка сделалась своеобразным тайным языком, способом общения с себе подобными как на свободе, так и в местах заключения.

Татуировки в среде несовершеннолетних выполняют различные функции: *стратификационные, идентификационные, дисциплинарные, коммуникации, сексуально-эротические, досуговые, отношения к здоровью*, поэтому их можно считать полифункциональными. Важнейшей является *сигнально-обособительная* функция, позволяющая указать принадлежность их носителя к определенной социальной общности (преступному миру). По татуировке можно определить, к какой «масти» принадлежит человек, каких «идей» придерживается, какова его «биография»<sup>1</sup>. *Стратификационная* функция татуировок фиксирует статус личности несовершеннолетнего в уголовной иерархии, его место в криминальной

группе. *Личностно-установочная* функция татуировок дает конкретную информацию об их носителе, позволяет получить сведения о его жизненном пути, например об имени, возрасте несовершеннолетнего, месте его рождения, месте и сроке отбывания наказания и т.д. Кроме этих основных функций, существуют такие как сексуально-эротическая, религиозная, декоративно-художественная, профессионально-ориентировочная и другие.

Автор не согласен с мнением о том, что татуировки — элемент тюремной экзотики, традиции которых утрачены и мало кто из преступников может прочесть их символику. Результаты собственного исследования показали, что 46% несовершеннолетних, отбывающих уголовное наказание в воспитательной колонии, имеют татуировки (хотя часть опрошенных и желает от них избавиться). 11,5% воспитанников не имеют татуировок, но хотят их себе сделать. 33,5% несовершеннолетних преступников показали, что могут определить по татуировке, какое место человек занимает в обществе, а 38,5% показали, что могут, но не всегда. Эти данные показывают, что даже несовершеннолетние преступники в большинстве своем имеют татуировки и владеют искусством прочтения их смысла. Точку зрения автора подтверждают опросы сотрудников уголовно-исполнительной системы и органов внутренних дел.

Представляет интерес классификация побудительных мотивов нанесения татуировок, предложенная Л.А. Мильяненковым<sup>6</sup>: неписанный закон принятия в свою среду лиц, отбывающих срок лишения свободы; личное самоутверждение в определенной группе судимых; тщеславие, желание показать свою значимость, исключительность, превосходство над другими; подражание более опытным, авторитетным преступникам, которые уже имеют татуировки; своеобразная памятка о местах отбывания срока наказания, солидарность («знак братства») с кем-либо из заключенных; романтика тюрьмы.

Изучение татуировок разных лет, сделанных в разных регионах и местах отбывания наказания показывает, что рисунки, изображения, символы не статичны, подвержены моде. Некоторые рисунки и надписи перестают существовать, появляются новые. Это обусловлено тем, что преступный мир чутко реагирует на любые социальные и культурные явления, которые им осмысливаются, и обозначаются, что в свою очередь отражается на состоянии криминальной субкультуры. В тоже время существуют устойчивые к моде рисунки и надписи, традиционные для преступного мира. Если сравнивать татуировки у молодых преступников с татуировками лиц зрелого возраста, то можно заметить большую разницу, как в технике исполнения, так и в содержании рисунков. Молодых не удовлетворяет простой рисунок, они украшают свое тело сложными, близкими им по духу, по виду их преступной деятельности, говорящими об их цинизме, о месте занимаемом в криминальной среде. Татуирование — явление обычное для криминальной среды, в большинстве случаев добровольное. Исследование, проведенное автором, показывает, что подавляющее большинство несовершеннолетних осужденных (88,8%) сделали себе татуировки добровольно, по собственному желанию (41,5%). Мотивы доб-



ровольного татуирования различны. Основной – желание придерживаться традиций и норм преступного мира, не выделяться, «быть как все». Другой мотив – выделиться, «не быть как все», показать свою исключительность, неординарность, высокий статус в криминальном сообществе. Мотивами могут служить желание продемонстрировать свою самостоятельность; способность переносить боль; желание закрасить сделанную ранее «позорную» татуировку, с целью скрыть свой статус в преступной среде.

Часть татуировок наносятся насильно или после психологической обработки несовершеннолетнего, в основном это изображения и надписи, позорящие носителя, хранящие о нем негативную информацию, указывающие на низкий статус в криминальной среде. Отказ от нанесения татуировок, особенно стратификационных и сигнально-обособительных является серьезным нарушением уголовных традиций, которое может сопровождаться жестокими санкциями к отказчику.

По своей сути татуирование является групповым процессом, что обусловлено разными причинами. Этот процесс в преступной группе обставлен различными ритуалами, способствующими сближению и сплочению членов группы, выработке общих моральных принципов поведения, которые отражаются в сюжетах рисунков и надписях. Поэтому можно рассматривать татуировки не только как личностные, но и как групповые ценности, подчеркивающие принадлежность несовершеннолетнего к конкретной преступной группе. Следовательно, можно сделать вывод, что в татуировках унифицируются групповые установки, принципы, идеалы, что способствует выработке единого для всех членов группы типа поведения. Таким образом, татуировки влияют на сплоченность криминальной группы в двух аспектах. Во-первых, организационно, т.е. объединяя и сплачивая группу на основе совместной деятельности – татуирования; во-вторых, содержательно, когда идейное и нравственное содержание рисунков и надписей на теле преломляется в групповом сознании несовершеннолетних.

Интересны высказывания В.Д. Косулина о психологическом аспекте нанесения татуировок. По его мнению, оно тесно связано с побудительными мотивами подражания или ложными эстетическими побуждениями. В ряде случаев татуировка может спровоцировать отраженное ею явление. Ну а если она сделана сознательно с полным пониманием сути и назначения, тогда татуировка становится своеобразной визитной карточкой, так или иначе закрепляя за человеком определенный имидж, не позволяя хозяину отказаться от него или забыть преступный опыт. Агрессивная наколка постоянно напоминает ее обладателю: я злой, я ненавижу их мир. Но самое страшное в том, что в нормальной жизни человек не в состоянии даже на короткое время перейти тот барьер, которым он сам себя окружил. В определенной степени процесс татуирования – часть механизма зомбирования, превращения человека в носителя чужой воли, отказа от своей собственной. Татуировка не пассивное изображение – это активный символ, но действующий не по воле своего хозяина. Правда хозя-

ин-то вовсе не хозяин, он только носитель чужих волеизъявлений, хотя искренне верит, что они его собственные<sup>7</sup>.

1. См.: *Анисимков В.М.* Тюремная община: «Вехи» истории, Уфа, 1993, С.15-16.

2. См.: *Миляненко Л.А.* По ту сторону закона. Энциклопедия преступного мира. СПб., 1992.

3. См.: *Косулин В.Д.* Искусство татуировки. СПб., 1997, с.288.

# СОДЕРЖАНИЕ

## *Раздел 1. ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ*

<b>Лойфман И. Я.</b> О базовых определениях культуры и цивилизации . . . . .	3
<b>Афанасьевский В. Л.</b> Культура и цивилизация как моменты целостности человеческого бытия . . . .	6
<b>Плотников В. И.</b> Всемирность культуры и историческая судьба цивилизации . . . . .	9
<b>Закс Л. А.</b> Еще раз о соотношении культуры и цивилизации: онтологическая версия . . .	14
<b>Соколов А.Р.</b> Формационное и цивилизационное измерения исторического бытия . . . . .	18
<b>Большаков В. П.</b> Цивилизация и культура в их взаимосвязях и различиях . . . . .	21
<b>Финогентов В. Н.</b> О культурно-исторических типах отношения человека к времени и вечности .	24
<b>Шитиков М.М.</b> Техника и культура в проблемном поле философии . . . . .	27
<b>Забара Л. И.</b> Глобалистика как новая парадигма истории (к постановке проблемы) . . . . .	32
<b>Амельченко С. Н.</b> Онтологический аспект соотношения понятий «культура» и «цивилизация» .	35
<b>Астахов О. Ю., Кирсанов Н. О.</b> Культура как механизм самоидентификации . . . . .	39
<b>Блажевич Н. В., Блажевич Т. А.</b> Культура как единство продуктивного и репродуктивного. . . . .	41
<b>Борисов А. А.</b> Концепция «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона и мультикультурализм в США . . . . .	44
<b>Брагин Е. В.</b> Изменение смыслов и соотношения понятий «культура» и «цивилизация» в условиях глобализации. . . . .	47
<b>Быстрова Т. Ю.</b> Содержание и методологические возможности понятия «эпоха» . . . . .	51
<b>Василенко Ю. В.</b> Формационный и цивилизационный подходы сквозь призму сущностных сил человека . . . . .	54
<b>Вторушин Н. А.</b> Перспективы развития культуры и цивилизации в XXI веке . . . . .	58
<b>Гончаров С. З.</b> Культура как ступень истории . . . . .	60

<b>Гузенко В. А.</b> Культура и цивилизация. Единство противоположных смыслов в понимании культуры . . . . .	64
<b>Денисов С. Ф., Денисова Л. В.</b> Правда и неправда как смысловые доминанты культуры и цивилизации . . . .	67
<b>Едалина Н. А.</b> Самоопределение личности как мера ее культуры и цивилизованности . . . . .	70
<b>Ерофеева В. А.</b> Культура и природа . . . . .	72
<b>Жукова О. А.</b> Современность на пороге будущего: от цивилизации к культуре . . . . .	74
<b>Игнатьева Г. К.</b> Культура как сфера свободной самореализации личности . . . . .	77
<b>Калганов Н. Е.</b> Соотношение культурологического и цивилизационного подходов с формационным . . . . .	79
<b>Капустин М. В.</b> Проблемы самоорганизации материальных систем и их роль в человеческом бытии . . . . .	82
<b>Книжников Н. Н.</b> Цивилизационные тенденции в культурном развитии . . . . .	84
<b>Козлова О. В.</b> Цивилизация и культура в философии Н. А. Бердяева . . . . .	88
<b>Кольчева С. В.</b> Проблема дезинтеграции цивилизации в концепции А. Дж. Тойнби . . . . .	90
<b>Комлева Н. А.</b> Технократическая и гуманистическая ментальность в человеческой цивилизации . . . . .	95
<b>Кондрашов П. Н.</b> Синхронность культуры и цивилизации . . . . .	99
<b>Крейк А. И.</b> Рождение первых организаций в истории человечества как социального инструмента цивилизации . . . . .	101
<b>Ларкина В. Н.</b> Теория культуры М. М. Бахтина . . . . .	104
<b>Лебедев Д. В.</b> Всемирная цивилизация: проблемы и перспективы . . . . .	107
<b>Мельник В. И.</b> Опорные категории методологии цивилизационного анализа . . . . .	110
<b>Милаш Г. А.</b> Эрих Фромм: есть ли будущее у техногенной цивилизации? . . . . .	114
<b>Мошнин В. Ф.</b> Философия культуры Ф. Ницше . . . . .	116
<b>Нагорных Е. Е.</b> Идея коэволюции и проблема движущих сил антропогенеза в генезисе культуры . . . . .	118
<b>Неганов С. А.</b> Концепт ноосферы как оптимальное развитие общества и природы . . . . .	121

<b>Никитина О. О.</b> Культура и цивилизация как характеристики человеческого бытия, проблема их соотношения . . . . .	125
<b>Пивоваров Д. В.</b> Бахаулла о цивилизационных основаниях общечеловеческой культуры. . . . .	126
<b>Пилецкий С. Г.</b> Культура и цивилизация: специфика сугубо философского подхода . . . . .	130
<b>Рахматуллин Р. Ю.</b> О метафизических основаниях единства культуры. . . . .	133
<b>Сатыбалова Е. В.</b> Человек в культуре и цивилизации . . . . .	136
<b>Роговая В. И.</b> Человек в контексте культуры и цивилизации . . . . .	139
<b>Сулейманов Т. Ф.</b> Цивилизация и культура как формы бытия человека и общества . . . . .	142
<b>Сусоев М. В.</b> Различие двух подходов в изучении истории. . . . .	146
<b>Трофимцева С. Ю.</b> Классическая и постклассическая парадигмы в историзме: основные принципы на этапе генезиса . . . . .	149
<b>Трубина Е. Г.</b> Глобальное и локальное в ситуации исследователя: между метанарративом глобализации и частным опытом. . . . .	152
<b>Усачев А. В.</b> Подходы к технике в философии . . . . .	156
<b>Шемонаев Т.</b> Техника как симулякр метафизики в современном обществе . . . . .	160
<b>Шихардин Н. В.</b> «Проект надежды» в философии Роже Гароди . . . . .	163

## **Раздел 2. КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛЮДЕЙ**

<b>Чесноков Н. Г.</b> Социально-этическая доктрина очеловечивания и культура . . . . .	167
<b>Ольховиков К. М.</b> Интерсубъективность нравов . . . . .	170
<b>Паншурин В. А.</b> Детская болезнь нигилистического релятивизма . . . . .	174
<b>Шаталин Е. А.</b> Эволюционизм Ф. Хайека и конструктивизм Дж. Роулса: опыт теоретического обоснования ценностей либеральной цивилизации . . . . .	177
<b>Остапенко М. А.</b> Проблема современного человека: аспекты осмысления . . . . .	180
<b>Яковлев Д. А.</b> О возможности синтетического подхода к анализу общества . . . . .	183
<b>Воробец Л. В.</b> О субъекте антикультуры . . . . .	184

<b>Фаденчева М. А.</b> Псевдопроблема национальности . . . . .	186
<b>Брандт Г. А.</b> «Всемирно-исторический парадокс культурной анонимности женщины» и методологические подходы к его решению в философии современного феминизма . . . . .	189
<b>Емельянов А. В.</b> Удовольствие как реальность и видимость: взгляд Ж. Бодрийяра . . . . .	192
<b>Соловьёва С. В.</b> «Человеческая предметность» как способ бытия человека в средневековой культуре . . . . .	195
<b>Барковская А. В.</b> Взаимодействие человека и природы в культурно-историческом измерении . .	198
<b>Тиханович Н. У.</b> Техногенная цивилизация: образ науки и экологическое сознание . . . . .	204
<b>Катаева А. А.</b> Организационная культура предприятия . . . . .	207
<b>Буторина Л. О.</b> Современная техносфера и проблема ответственности . . . . .	210
<b>Нестерова Н. В.</b> Предпринимательство как социокультурный феномен . . . . .	212
<b>Четырова Л. Б.</b> Формационный и феноменологический подходы к исследованию онтологии труда . . . . .	216
<b>Бояльская Л. Л.</b> Культурологический аспект концепции стратегического управления инвестиционными проектами . . . . .	219
<b>Захарова Е. А.</b> Использование современных информационных и маркетинговых технологий российскими предприятиями . . . . .	221
<b>Нургалеева Л. В.</b> Культурный механизм денег . . . . .	223
<b>Аббасова Н. Т.</b> Проблема опыта в философии Ф. Бэкона. . . . .	226
<b>Тавашев В. А.</b> Культурологический подход к анализу политики. . . . .	228
<b>Лоскутов Ю. В.</b> Век политики . . . . .	230
<b>Летягин Л. И.</b> Идеология и культура . . . . .	233
<b>Грибакин А. В.</b> Право как феномен культуры. . . . .	236
<b>Ложкарев А. И.</b> Армия как фактор формирования политической культуры . . . . .	240
<b>Князева Е. В.</b> Герменевтика договора . . . . .	243
<b>Осетров В. В.</b> Семья как точка пересечения культуры и цивилизации . . . . .	245

<b>Рыбченко Т. В.</b>	
Культура семьи и семейных отношений . . . . .	249
<b>Нагевичене В. Я.</b>	
Религиозная личность, брак и семья . . . . .	252
<b>Несытых О. А.</b>	
К вопросу об агрессивности подростков, поступающих в социальный приют. . . . .	255
<b>Белова Н. Б.</b>	
Проблема формирования механизма социализации у детей, оставшихся без попечения родителей, в условиях социально-реабилитационного центра . . . . .	257
<b>Пятилетова Л. В.</b>	
Культура эротического любовного чувства как выражение человеческой сущности и меры человеческого бытия . . . . .	259
<b>Синицын А. С.</b>	
Культура. Цивилизация. Мировоззрение . . . . .	261
<b>Яскевич Л. В.</b>	
О природе и механизме трансляции культурных ценностей . . . . .	263
<b>Грибакина Э. Н.</b>	
Первичные формы господства и подчинения как явления социальной культуры . . . . .	265
<b>Садкина Т. М.</b>	
Язычество, как один из источников мировоззрения и культуры современности . . . . .	269
<b>Бабина М. Р.</b>	
Массовая культура как феномен XX века . . . . .	271
<b>Журавлева Н. И.</b>	
Социальная мифология как предмет культурологического исследования . . . . .	273
<b>Ольховикова С. В.</b>	
Миф в современной культуре и постмодернистском мировоззрении . . . . .	276
<b>Пяткова Н. Л.</b>	
Специфика функционирования культурного пространства в первобытной культуре . . . . .	278
<b>Мосорова Н. Н.</b>	
Дизайн во мраке: антидизайн и кризис объекта . . . . .	281
<b>Махнёва А. В.</b>	
Арт-менеджмент как цивилизационный и культурный механизм . . . . .	285
<b>Дмитриева Л. М.</b>	
Научные картины мира в культуре общества. . . . .	288
<b>Ольшанский Д. А.</b>	
Смысл науки в открытом обществе . . . . .	292
<b>Ковальчук С. А.</b>	
Знание и культура . . . . .	295
<b>Викторов В. П.</b>	
Археология в системе культуры . . . . .	297
<b>Дубнов А. П.</b>	
Культура, цивилизация, криминализация . . . . .	301
<b>Сиротина С. В.</b>	
Молодежная девиация как субкультура . . . . .	304
<b>Масягутов И. К.</b>	
Татуировки как элемент криминальной субкультуры . . . . .	307

Научное издание

**КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ**

Материалы научной конференции  
Екатеринбург, 17 – 18 апреля 2001 г.  
Часть 1

Технический редактор — *Т. М. Качула*  
Верстка и дизайн — *А. Е. Смирнов*

ЛР № 020257 от 22.11.96.  
Подписано к печати 10.04.2001. Формат 60х84/16.  
Бумага промышленно-печатная. Печать офсетная.  
Гарнитура Peterburg. Усл. печ. л. 19,75.  
Тираж 150 экз. Заказ 1057.

Издательство Уральского университета  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ»  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.